NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
VI. BAND 4. HEFT.

DIE LOGIA JESU.

EINE LITERARKRITISCHE UND LITERARGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG ZUM SYNOPTISCHEN PROBLEM.

VON

P. DR. THADDAEUS SOIRON O. F. M.

MÜNSTER i. W. 1916.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

NEUTESTAMENTLICH
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR.
VI. BAND. 4

DIE LOGI

EINE LITERARKRITISC
GESCHICHTLICHE U
ZUM SYNOPTISCH

VON

P. DR. THADDAEUS

MÜNSTER i.
ASCHENDORFFSCHE VERL

TLICHE ABHANDLUNGEN
ROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
BAND. 4. HEFT.

OGIA JESU.

RITISCHE UND LITERAR-
ICHE UNTERSUCHUNG
PTISCHEN PROBLEM.

VON

DAEUS SOIRON O. F. M.

STER i. W. 1916.
HE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 13. Julii 1916.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi. Glis.

Nr. 5195.

IMPRIMATUR.

Paderborn, den 1. Juli 1916.

Fr. Beda Kleinschmidt O. F. M.,
Mnr. Prols.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Inhaltsübersicht.

Vorwort.

Nachstehende Arbeit hat der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. W. zum Zwecke der Erlangung der theologischen Doktorwürde vorgelegen. Ein Teil derselben (S. 1—71) ist als Promotionsschrift unter dem Titel: „Untersuchungen über die Zusammenhänge der Logia Jesu im Matthäusevangelium" bereits erschienen.

Die Arbeit soll einen Beitrag liefern zur Lösung des synoptischen Problems. Allerdings behandelt sie nur einen Ausschnitt aus der synoptischen Frage, nur das Spruchmaterial der Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas unter synoptischem Gesichtspunkt. Auch die Zweiquellentheorie oder vielmehr die Logienhypothese wird nur unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachtet, der, wie uns scheint, gegen die Hypothese entscheidend ist, unter dem Gesichtspunkt der Zusammenhänge, in denen die Sprüche zueinander stehen.

Die Methode, mit der das Resultat der Arbeit erzielt wurde, ist nicht neu. Im einzelnen haben manche Väter und katholische Exegeten sie vertreten und geübt. Die Untersuchung wird dafür viele Belege bieten. Hier möge ein Zitat Platz finden, das die Methode dieser Arbeit zu kennzeichnen und zu rechtfertigen vermag. Cornelius a Lapide (Commentaria in Quatuor Evangelia, ed. Ant. Padovani, I² (Augustae Taurinorum 1912) 31 schreibt: „Evangelistarum scopus et propositum fuit, non omnia dicta factaque Christi enarrare, sed pauca e multis, praecipua e communibus seligere, ut per ea doctrinae et vitae Christi imaginem et quasi ideam nobis proponerent ... Hac de causa saepe non servant ordinem temporis in recensendis Christi dictis et factis; multa etiam silet unus quae alii exprimunt, et tamen sic suam continuat et prosequitur narrationem, quasi nihil sit omissum ... Quocirca disparatas non raro jungunt sententias, parabolas, sermones, quae

nullum inter se habent nexum vel ordinem, sed alio tempore, alia occasione et de alia materia dictae sunt a Christo."

Die Dublettenfrage, die von der Kritik als der entscheidendste Beweis für die Zweiquellentheorie betrachtet wird, hat sich in dieser Arbeit als ein entscheidender Punkt gegen die Theorie erwiesen. Unsere Lösung der Frage entspricht der Andeutung, durch die Dausch (Die synoptische Frage, in: Biblische Zeitfragen, VII 4. Heft [Münster i. W. 1914] 25) seine Auffassung über die Entstehung der Dubletten gegenüber der Zweiquellentheorie kundgibt: „Hier könnte doch die mündliche Überlieferung, die jene herrlichen Edelsteine in immer neuen Strahlen leuchten ließ, eher eine Erklärung bieten."

Mancher Leser der Arbeit wird es vielleicht für methodisch richtiger halten, wenn der literargeschichtliche Teil dem literarkritischen vorangestellt worden wäre. Aber unsere Ordnung der Teile der Arbeit wurde gewählt, weil der literarkritische Teil nach unserer Ansicht durch sich selbst überzeugen kann und soll und des literargeschichtlichen Teiles nur zur Bestätigung und Begünstigung seines Resultates bedarf.

Auf ein Autorenverzeichnis konnte die Arbeit verzichten, weil sie die hauptsächlichste Literatur über die synoptische Frage in der Einleitung (S. 1—22) bespricht.

Zum Schluß obliegt mir die Pflicht, vor allem Herrn Prof. Dr. Meinertz verbindlichst zu danken für so manche wertvolle Fingerzeige, Verbesserungen, die er der Arbeit hat angedeihen lassen, sowie für die Aufnahme derselben in die „Neutestamentlichen Abhandlungen". Ebenso bin ich Herrn Prof. Dr. Engelkemper für einige Winke zum Danke verpflichtet. Schließlich sei es mir noch erlaubt, der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster i. W., die mir auf Grund dieser Arbeit die theologische Doktorwürde verliehen hat, auch an dieser Stelle herzlichsten Dank abzustatten.

Paderborn, den 7. Januar 1916.

Der Verfasser.

Die Logia Jesu.

Einleitung.

Geschichte der Zweiquellentheorie.

Die moderne Bibelkritik will das synoptische Problem durch die sog. Zweiquellentheorie gelöst haben; sie ist von der Richtigkeit dieser Lösung so sehr überzeugt, daß sie sich berechtigt glaubt, mit der Theorie als einem unbedingt sicheren Resultat der Forschung zu verfahren. So schreibt Johannes Weiß: „Die großen Hauptergebnisse der bisherigen Forschung werden sich nicht mehr ändern, und wir fühlen uns berechtigt, sie hier vorauszusetzen“ [1]). Mit Genugtuung weist H. J. Holtzmann darauf hin, daß die Forschung dieses, man möchte beinahe sagen, blinde Vertrauen in die Richtigkeit der Zweiquellentheorie geweckt hat [2]).

Die Theorie in ihrer einfachsten Form behauptet nun, daß dem Matthäus- und dem Lukasevangelium zwei Quellen zugrunde liegen, aus denen sie ihre Stoffe geschöpft haben, nämlich das Markusevangelium [3]) oder eine unserem Markus ähnliche Schrift, Urmarkus genannt [4]), und die sog. Spruchquelle, die Logia Jesu [5]). Die Annahme der Markusquelle scheint ihr gefordert durch die Beobachtung, daß Matthäus und Lukas in ihren erzählenden Teilen mit Markus übereinstimmen; darum muß ihnen Markus als Quelle für diese Teile gedient haben. Außer diesen mit Markus gemeinsamen Stoffen besitzen Matthäus und Lukas noch andere übereinstimmende Stücke, die sich zum größten Teil als Sprüche Jesu darstellen und bei Markus fast alle fehlen. Durch diese

---

1) Die Schriften des Neuen Testamentes I² (Göttingen 1907) 35. Ähnlich H. Wendt, Die Lehre Jesu², Göttingen 1901, 7f.

2) Die Markus-Kontroverse in ihrer jetzigen Gestalt, in: Archiv für Religionswissenschaft X (1907) 18 A. 2.

3) B. Weiß, Die Quellen d. Lukasevangeliums, Stuttgart u. Berlin 1907, 193.

4) Holtzmann, Die Synoptiker³, Tübingen 1901, 16.

5) Die verschiedenen Schattierungen der Theorie vgl. bei Schaefer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament², Paderborn 1913, 333.

Beobachtung scheint ihr die Annahme geboten, daß Matthäus und Lukas außer der Markusquelle noch eine andere schriftliche Quelle benutzt haben, die Logia Jesu [1]). Freilich sind es nicht nur Sprüche, die aus dieser Quelle stammen, auch Erzählungsstücke gehören ihr an, wie die Versuchungsgeschichte, die Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum Mt 8, 5—13, die Dämonenaustreibung Mt 9, 32 ff. [2]). Mit dieser Logienquelle beschäftigen wir uns nun hauptsächlich.

Ihre Entdeckung verdankt sie Schleiermacher, welcher die zu seiner Zeit herrschende Urevangeliumshypothese überwand und durch eine neue Deutung der bekannten Papiaszeugnisse die Logienquelle zunächst für Lukas [3]), später auch für Matthäus [4]) nachzuweisen unternahm [5]). Ihr Verfasser ist nach ihm der Apostel Matthäus, der sie zuerst aramäisch niederschrieb. Unser Matthäus hat sie in der Weise in sein Evangelium aufgenommen, daß er zu den Reden den geschichtlichen Rahmen und Anlaß aus der Überlieferung hinzufügt. Die Sammlung lag in verschiedener Form vor. Lukas fand sie in ihrem wirklichen Zusammenhang [6]). Das Papiaszeugnis über das Markusevangelium vermochte Schleiermacher nur auf einen Urmarkus zu deuten [7]).

Schleiermachers Hypothese gewann nun bald den Beifall mancher Forscher. Lücke [8]) fand sie wahrscheinlich, Lachmann nahm ihre Grundanschauung von einzelnen Quellensammlungen an [9]), Credner übernimmt förmlich die Hypothese von der Spruchsammlung des Matthäus und umschreibt ihren Inhalt nach dem

1) So die meisten Forscher; die Abhängigkeit des Markus von der Logienquelle verteidigt Titius, Das Verhältnis der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus, Göttingen 1897. Früher schon Meyer, Ewald, B. Weiß.

2) B. Weiß, die Quelle des Lk 98 ff. A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, 175 ff. Dagegen E. Wendling, Synoptische Studien, in: Zeitschrift f. d. ntl Wissenschaft VIII (1907) 257 ff.; IX (1908) 96 ff.; X (1909) 46 ff.

3) Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, Berlin 1817.

4) Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien, in: Theol. Studien und Kritiken V (1832) 735 ff.

5) Conradi, Schleiermachers Arbeit auf dem Gebiete der neutest. Einleitungswissenschaft, Niederlößnitz-Dresden 1907, 32 ff.

6) Ebd. 46.

7) Über die Zeugnisse des Papias 761.

8) Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher, in: Theol. Studien und Kritiken VII (1834) 767 ff.

9) De ordine narrationum in evangeliis synopticis, in: Theol. Studien und Kritiken VIII (1835) 570 ff.

Schleiermacherschen Schema: Kap. 5—7. 10. 13. 18. 23—25 [1]). Vor allem aber war es Chr. H. Weiße, der eigentliche Begründer der Zweiquellentheorie, der der Schleiermacherschen Hypothese zur Anerkennung verhalf. Zwar lehnte er die Deutung des Papiaszeugnisses auf einen Urmarkus [2]) ab, aber das wesentliche Resultat Schleiermachers, die Annahme der aramäischen Redesammlung des Apostels Matthäus, machte er sich zu eigen und dachte sich die Komposition des Lukas- und Matthäusevangeliums in der Weise, daß Lukas und der griechische Bearbeiter des Urmatthäus unseren jetzigen Markus und die Redesammlung zu ihren Evangelien ausgearbeitet haben [3]). Zu gleicher Zeit und unabhängig von Weiße kam Wilke vom literarischen Standpunkt zu wesentlich gleichem Resultat [4]); indem er das schriftstellerische Verhältnis der Evangelien zueinander und die schriftstellerischen Intentionen und die stilistische Eigentümlichkeit jedes einzelnen Evangelisten schärfer ins Auge faßte, wies er der ganzen späteren Kritik die Bahn [5]).

Die Entwicklung wurde jedoch zunächst unterbrochen durch die Tübinger Tendenzkritik, der aber bald ein Gegner erstand in H. Ewald, der zur Weißeschen Theorie zurückgriff und sich von diesem nur dadurch unterschied, daß er die Zahl der den Evangelien zugrunde liegenden Quellen vermehrte und die Schleiermachersche Urmarkushypothese wieder aufnahm [6]). Nach Ewald traten dann zwei Forscher in die Gefolgschaft Weißes, die fast ihre ganze Lebensarbeit der Ausgestaltung der Zweiquellentheorie gewidmet und ihren Sieg in der modernen Bibelkritik gesichert haben, H. J. Holtzmann und B. Weiß. Letzterer führte die Theorie in dem Sinne weiter, daß er der Spruchsammlung auch eine Reihe Erzählungsstücke zuwies, sie als älteste Quelle, die auch Markus gekannt und benutzt, auffaßte und ihr dann unseren Markus gegenüber der Urmarkushypothese als zweite Quelle des Matthäus und Lukas folgen

---

1) Über die Zeugnisse des Papias 746 ff. Einleitung in das Neue Testament I (Halle 1836) 90 f.

2) B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament[3], Berlin 1897, 459.

3) Die ev. Geschichte, 2 Bände (Leipzig 1838). Ders., Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.

4) Der Urevangelist, Leipzig 1838.

5) B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung 460.

6) Die drei ersten Evangelien, Göttingen 1850.

ließ [1]). Weiß gegenüber eignete sich dagegen Holtzmann wieder die Urmarkushypothese an und dachte sich den Urmarkus als selbständige, unabhängige Quelle gegenüber der ebenso selbständigen Spruchsammlung [2]).

Diese Hypothese schien eine Zeitlang die allgemeine Überzeugung der Forscher zu werden; Schenkel, Wittichen, Sevin, Mangold nahmen sie an; in umgebildeter Form machten sie sich auch Weizsäcker, Scholten, Beyschlag, Feine und andere zu eigen. Aber B. Weiß übte an ihr so unausgesetzt scharfe Kritik, daß schließlich selbst Holtzmann [3]) sie preisgab und andere, wie Wendt [4]), auf sie verzichteten. Immer blieb aber noch ein Unterschied zwischen B. Weiß einerseits und Holtzmann und Wendt, auch Simons, Jacobsen, Mangold anderseits insofern bestehen, daß letztere den Umfang der Logienquelle um Geschichten und Parabeln namentlich aus Lukas derart erweiterten, daß sie für Matthäus und Lukas, abgesehen von einigen meist sagenhaften Zusätzen, mit der Markus- und Logienquelle vollständig auszukommen glaubten [5]).

Neben Holtzmann und Weiß hat sodann auch Weizsäcker an der Ausgestaltung und Verbreitung der Zweiquellentheorie hervorragenden Anteil gehabt. Von seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [6]), die 1864 erschienen, behauptet Wernle [7]), daß sie „die glänzendste, durchsichtigste Einführung in die synoptische Frage" sei, die auch durch seine Untersuchung nicht überboten werden könnte. Daß Weizsäcker Anhänger der Urmarkushypothese ist, wurde schon erwähnt [8]). Die Redesammlung, die neben anderen Quellen Matthäus und Lukas unabhängig voneinander benutzen, hat nach ihm eine Entwicklung durchgemacht; in älterer, ursprünglicher Form liegt sie bei Matthäus, in jüngerer überarbeiteter Form bei Lukas vor [9]). Auch unserem

---

1) Die Evangelien des Markus und Lukas, Göttingen [6]1878, [7]1885, [8]1892, [9]1901. Das Matthäus-Evangelium, Göttingen [7]1883, [8]1890, [10]1910. Lehrbuch der Einleitung 464.

2) Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863.

3) Theol. Literaturzeitung VI (1881) 179ff. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT [3], Freiburg 1892, 357.

4) Wendt, Die Lehre Jesu [2], Göttingen 1901, 21f.

5) Weiß, Lehrbuch 465. 6) Tübingen 1864, [2]1901.

7) Die synoptische Frage, Freiburg 1899, S. III.

8) Untersuchungen über die evang. Geschichte 32ff.

9) Ebd. 130ff.

jetzigen Markus hat sie als Quelle gedient [1]). Ihr Umfang erstreckt sich nicht nur auf die Sprüche, sondern umfaßt auch die zur Erklärung beigefügten Erzählungsstücke. Wesentlich unverändert kehrt Weizsäckers Theorie wieder in seinem Werk: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche [2]).

Mit gleichem Erfolg wie Weizsäcker wirkte für die Verbreitung der Zweiquellentheorie Jülicher [3]). Er näherte sich wiederum der Auffassung von B. Weiß und förderte dessen Theorie in dem Sinne, daß er ihre Künstlichkeiten abstreifte und die Hauptpunkte derselben in den Vordergrund stellte. Markus ist Hauptquelle für Matthäus und Lukas. Eine Nebenquelle zu fordern für die Veränderungen, die Matthäus und Lukas mit dem Markustext vorgenommen, hält er meist für überflüssig; sie erklären sich aus der mündlichen Tradition, die ihnen hier und da glaubwürdiger dünkte, oder durch naheliegende Ideenverknüpfung, die sich zuweilen einstellte, obwohl die schriftliche Quelle einen andern Zusammenhang hatte. Die Spruchsammlung ist sodann die zweite Hauptquelle für Matthäus und Lukas. Ihre Anlage und ihr Umfang sind nicht mehr festzustellen, die Versuchungsgeschichte und die Predigt des Täufers werden ihr allerdings zugerechnet werden müssen; mit weniger Sicherheit läßt sich ihr die Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum zuweisen. Es ist anzunehmen, daß Matthäus oder Lukas weder den Markus noch auch die Spruchsammlung vollständig ausgeschöpft haben; es mag auch vorgekommen sein, daß Teile der Spruchsammlung überhaupt nicht auf Matthäus und Lukas übergegangen sind. Somit verbietet es sich, den Umfang der Logienschrift zu bestimmen außer da, wo wir den einen Referenten am anderen kontrollieren können. Überdies gibt es aber noch andere Quellen, die Matthäus und Lukas zugrunde liegen; sie sind zum Teil geschichtlichen Charakters, zum Teil legendarisch; auch mag eine selbständige Sammlung von Parabeln existiert haben, die Lukas gekannt und benutzt hat. Bezüglich der untergeordneten Fragen, wie sich das Verhältnis der Spruchquelle zu Markus, das Verhältnis der Spruchquelle und des Markus zu Matthäus und Lukas und das Verhältnis des Matthäus und Lukas zueinander darstelle, wagt Jülicher nichts Bestimmtes zu behaupten. Er meint jedoch, daß Markus

[1]) Ebd. 75.

[2]) Freiburg 1886, 413 f.; Tübingen und Leipzig [3]1902, 399 f.

[3]) Einleitung in das N T[1—2], Freiburg 1894, 215 ff.

die Spruchquelle gekannt habe, vielleicht aber nur durch „halb unbewußte Rücksichtnahme“ auf sie beeinflußt sei. Auch hält er es für möglich, daß Lukas den Matthäus gekannt habe; doch seien alle diese Punkte nicht sicher zu beweisen. Später ist Jülicher allerdings auch in diesen Fragen zu einem festen Standpunkt gelangt [1]). Unter Wellhausens Einfluß ist er zu der Annahme gekommen, daß nicht nur Markus unabhängig von der Spruchquelle entstanden, sondern vielmehr die Einwirkung des Markusplanes auf die Spruchquelle das Wahrscheinlichere sei. Das Verhältnis des Matthäus und Lukas zueinander denkt er sich nun so, daß beide „ziemlich gleichzeitig, ohne voneinander zu wissen, und wesentlich aus demselben Motiv, die Kirche mit einem vollständigen, zur Widerlegung ungerechter Vorwürfe von draußen her und gleichermaßen zur Erbauung der Gläubigen geeigneten Evangelien zu beschenken“, die Feder ergriffen haben.

Bevor jedoch Jülicher zu dieser zuletzt skizzierten Auffassung seiner Theorie gekommen war, waren zwei Werke gleichzeitig auf den Plan getreten, die man geradezu als die klassischen Lehrbücher der Zweiquellentheorie bezeichnen kann: Wernle, Die synoptische Frage [2]), und Hawkins, Horae synopticae [3]).

Wernle löst das synoptische Problem vollständig ab von der Frage nach dem Ursprung und der Geschichte der Tradition. Da nach ihm die Evangelien samt ihren nachweisbaren Quellen ursprünglich griechisch geschrieben sind, so hat die synoptische Frage es nur mit dem Verwandtschaftsverhältnis griechischer Schriften zu tun [4]). Darum hält er gegenüber der neueren sprach- und religionsgeschichtlichen Methode die alte Methode der Quellenkritik aufrecht. Jhr Resultat deckt sich in den Hauptpunkten mit der Auffassung von B. Weiß und Jülicher. Mit beiden vertritt er die These, daß für die Lösung des synoptischen Problems ein Urmarkus durchaus entbehrlich ist, aber gegen Weiß ist er doch der Überzeugung, daß die Spruchquelle unserem Markus nicht als Quelle gedient hat [5]). Beiden stimmt er in der Forderung der Spruchquelle zu, lehnt aber mit Jülicher und den meisten Bibelkritikern die Hypothese von B. Weiß, als sei sie ein ganzes Evangelium, allerdings ohne Schluß, gewesen, ab und beschränkt ihren Umfang auf Sprüche und Parabeln, auf die Täuferrede, die

1) Einleitung 5—6, Tübingen 1906, 319 ff.

2) Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899.

3) Oxford 1899, 21909. 4) Ebd. S. Vf. 5) Ebd. 223 ff.

Versuchungsgeschichte und die Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum. Mit Weizsäcker glaubt er auch eine Entwicklung der Spruchsammlung nachweisen und verschiedene Gestalten derselben feststellen zu können, aber mit Weiß ist er gegen Holtzmann und Weizsäcker der Ansicht, daß sich eine ebjonitische Bearbeitung der Spruchsammlung nicht nachweisen läßt [1]).

Von Wernle weicht im allgemeinen Hawkins wenig ab. Mit ihm ist er gegen die Annahme eines Urmarkus. Die Existenz der Spruchquelle hält er in der ersten Auflage seines Werkes für wahrscheinlich, später für höchstwahrscheinlich; ebenso die Annahme, daß Matthäus und Lukas sie unabhängig voneinander benutzt haben. Über ihren Umfang urteilt Hawkins sehr vorsichtig. Es scheint ihm, daß sie fast ausschließlich Reden Jesu umfaßt habe, die nötigenfalls durch Angabe der Zeit und Umstände eingeleitet waren, bei denen sie gehalten wurden. Die Täuferrede schließt er von ihr aus. Über die Fragen, wie sich Markus zur Spruchquelle verhalte und ob Matthäus oder Lukas die Spruchquelle in ursprünglicher Gestalt benutzen, enthält er sich des Urteils. Wertvoll ist sein Geständnis, daß sich aus dem Wortschatz des Matthäus und Lukas nichts Charakteristisches gewinnen lasse, das man der Spruchquelle zuweisen müßte [2]). Hawkins und Wernle sind für den Sieg der Zweiquellentheorie fast entscheidend geworden; gerade mit Berufung auf Wernle hat J. Weiß eine erneute Untersuchung des synoptischen Problems für überflüssig erklärt. Das Urteil Holtzmanns besteht zu Recht, daß die Zweiquellentheorie in ihrer allgemeineren Form „als der in den weitesten Kreisen unbefangener Forschung zur Reife gediehene Ertrag aller Evangelienforschung auftreten“ darf [3]).

Im einzelnen herrscht auch darüber unter den Kritikern volle Einstimmigkeit, daß Markus als ältestes Evangelium zu gelten hat [4]). Strittig bleibt dagegen die Frage, ob Markus einen Urmarkus voraussetze oder ob er eine Schrift aus erster Hand darstelle [5]); ebenso strittig die Frage, ob er später als die Redequelle ent-

---

1) Ebd. 224 ff.

2) Ebd. 107 ff. Wesentlich zu denselben Resultaten wie Wernle und Hawkins kommt zu gleicher Zeit W. Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung, Leipzig 1899. Vgl. dazu derselbe Verfasser: Zur Entstehung des 1. Evangeliums, in: Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft I (1900) 219 ff.

3) Die Synoptiker 17.

4) Holtzmann, Die Markus-Kontroverse 18—40. 161—200.

5) Ebd. 33f.

standen und von ihr beeinflußt sei[1]). Doch scheint sich bezüglich dieser Fragen die Forschung mit dem allerdings negativen Ergebnis zu bescheiden, daß sie eine sichere, einstimmige Entscheidung nicht zulassen. Fortan wendet sie ihre Bemühungen daher mehr der Redequelle zu; sie versucht, sie zu rekonstruieren und ihren Umfang genauer zu bestimmen; dabei drängt sich ihr immer mehr die Gewißheit auf, daß die glatte Formel der Zweiquellentheorie doch nicht ausreicht und es noch ergänzender Quellen bedarf, um das synoptische Rätsel zu lösen.

Schon Resch[2]) hatte versucht, vom Weißschen Standpunkt, insbesondere auch von jener Voraussetzung aus, daß die sog. Redequelle ein wirkliches Evangelium, das Urevangelium, gewesen, diese Quelle nach ihrem Umfang und in ihrer Ursprache zu rekonstruieren. Diese erwies sich ihm als die hebräische Sprache, jenen bestimmte er durch den Kanon, daß „in erster Linie diejenigen synoptischen Partien, in welchen der erste und dritte Evangelist zusammentreffen, ohne mit Markus sich zu berühren, den Grundstock der mit Sicherheit zu ermittelnden urevangelischen Stoffe" bieten, „daher zugleich auch den zuverlässigen Maßstab für die Prüfung und die Herausstellung derjenigen übrigen synoptischen Stoffe, von welchen man annehmen darf, daß sie ebenfalls nach Sprache und Inhalt aus derselben vorkanonischen Quelle stammen möchten" [3]). Nach diesem Kanon ergibt sich für Resch eine recht umfangreiche Quellenschrift, welche nicht nur umfassendes Material aus unseren drei Synoptikern enthält, sondern sogar außerkanonische Evangelienstoffe, sowie Stoffe aus apokryphen Quellen und der patristischen Literatur.

Resch hatte jedoch mit seinem Rekonstruktionsversuch wenig Glück; gleichzeitig mit seinem Werk erschien dessen Widerlegung durch Dalman[4]), der den Nachweis führte, daß die Annahme eines hebräischen Urevangeliums durchaus grundlos sei[5]). Ihm selbst scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das älteste christliche Schriftwerk griechisch abgefaßt gewesen ist[6]). Eingehend hat sodann Wellhausen[7]) die oben genannten Fragen zu beantworten gesucht. Zwar ist er geneigt, verschiedene Redaktionen des Markusevangeliums anzunehmen, doch läßt er Matthäus und Lukas unseren jetzigen Markus benutzen und nur

---

1) Ebd. 30. 2) Die Logia Jesu, Leipzig 1898. 3) Ebd. S. XII.
4) Die Worte Jesu, Leipzig 1898. 5) Ebd. 34ff. 6) Ebd. 57.
7) Einleitung in die drei ersten Evangelien [2], Berlin 1911.

gelegentlich „vielleicht“ auf die aramäische Grundschrift des Markus zurückgehen [1]). Besonderes Interesse wendet Wellhausen dann den Fragen nach der Natur und dem Umfang der Quelle, sowie der Frage nach dem Verhältnis der Quelle zu Markus zu, welches er — allerdings mit Unrecht — glaubt zuerst untersucht zu haben. Bei der Redequelle zeigt es sich nun zunächst am deutlichsten, daß sie ursprünglich rein aramäisch geschrieben wurde. Ihr Umfang erstreckt sich vom Auftreten des Täufers über die galiläische Periode hinaus bis in die Leidensgeschichte und umfaßt Reden und Erzählungen, letztere sogar zuweilen in überwiegendem Maße [2]). Die Frage, ob die Redequelle bei Matthäus oder Lukas ursprünglicher sei, läßt sich nach Wellhausen nicht rund beantworten. Doch ist er der Ansicht, daß die mehr stückweise Wiedergabe des Stoffes bei Lukas den Vorzug verdiene vor der Komposition zu umfangreichen Reden bei Matthäus, während hinwiederum die Situationen, die Lukas den Stücken anweist, großenteils nicht das Vertrauen verdienen, in der Quelle vorgefunden zu sein [3]). Entgegen der gewöhnlichen Ansicht behauptet Wellhausen sodann, daß die Überlieferung des Redestoffes sich im Lauf der Zeit viel stärker entwickelt und vermehrt habe als die des erzählenden Stoffes [4]). Das Verhältnis des Markus zu der Redequelle bestimmt er dahin, daß Markus die Priorität hat sowohl für den Erzählungsstoff, als auch für den Redestoff; er ist der älteste evangelische Schriftsteller. Für das Sondergut endlich, das nur einem Evangelisten angehört, fordert Wellhausen noch Nebenquellen. Sie enthalten vorzugsweise Parabeln, die bei Matthäus als richtige Gleichnisse, bei Lukas als ganz durchsichtige, lehrhafte Erzählungen erscheinen. Diese Quellen stellen sich naturgemäß, da sie sich nur bei einem Evangelisten finden, als die jüngste literarische Schicht dar [5]).

Wellhausen hat mit seinen zum Teil ganz neuen Aufstellungen die synoptische Forschung nachhaltig beeinflußt. Wie er auf Jülichers letzte Ausgabe seiner Einleitung eingewirkt hat, haben wir bereits oben [6]) erwähnt. Noch bedeutungsvoller ist aber die Wirkung, daß er A. Harnack [7]) veranlaßt hat, den subtilen Problemen nachzugehen, die sich an die Redequelle anknüpfen. Harnack hat die große Frage: „Was ist die Quelle?“

---

1) Ebd. 49. 2) Ebd. 58. 3) Ebd. 58. 4) Ebd. 76.

5) Ebd. 60 ff. 6) Vgl. oben S. 6.

7) Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907.

in fünf Teilfragen aufgelöst, welche das Verhältnis der Redequelle zu Matthäus und Lukas, ihr Verhältnis (der Redequelle) zu ihrem Original, ihren Umfang und ihre Anordnung aufhellen sollen. Seine Methode besteht darin, daß er zunächst ausschließlich und streng die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsamen Partien grammatisch, stilistisch und literarhistorisch durchforscht, um von dieser festen Basis aus einen Maßstab zu gewinnen, der die Redequelle nach ihrer Natur, nach ihrem Umfang und ihrer Anordnung, nach ihrem Verhältnis zu den drei ersten Evangelien zu bestimmen erlaubt [1]. Obwohl Harnack von Wellhausen angeregt war, diese Untersuchung zu führen, so kommt er doch in wichtigen Punkten zu einem ganz entgegengesetzten Resultat. Mit Wellhausen ist er allerdings der Ansicht, daß die Redequelle auf ein aramäisches Original zurückgehe, aber sichere Beobachtungen, die zu einer deutlichen Differenzierung von verschiedenen Redaktionen der Quelle führten, machte er nicht [2]. Auch in der Bestimmung des Umfangs der Quelle unterscheidet sich Harnack von Wellhausen, indem er die Passionsgeschichte von ihr ausschließt und sie auf Sprüche und Reden Jesu mit Einschluß der Täuferrede, der Versuchungsgeschichte und der Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum beschränkt [3]. Damit entscheidet sich Harnack gegen die Auffassung, die in der Redequelle ein vollständiges Evangelium sieht. Das Verhältnis der Quelle zu Matthäus und Lukas denkt sich Harnack ähnlich wie Wernle. Es liegt zwar ein und dieselbe griechische Übersetzung des aramäischen Originals den beiden Evangelien zugrunde, aber Lukas hat sie einer eindringlicheren Umarbeitung unterzogen als Matthäus, obwohl auch dieser sich einige sehr schwere Eingriffe in den Text erlaubt hat [4]. Besonders eingehend beschäftigt sich Harnack endlich mit der Frage nach dem Verhältnis der Quelle zu Markus. Hier tritt er wiederum in scharfen Gegensatz zu Wellhausen. Zwar läßt er ein literarisches Verwandtschaftsverhältnis zwischen der Quelle und Markus bestehen, aber es bezieht sich dieses nur auf wenige Abschnitte und ist augenscheinlich nur ein vermitteltes. Sicher besteht keine Abhängigkeit der Quelle von Markus, obschon sich auch das Umgekehrte nicht beweisen läßt. Jedenfalls aber geht die Quelle dem Markus zeitlich voran und ist wertvoller als er [5]. Aus dem Sondergut des Matthäus und Lukas,

[1] Ebd. 2. [2] Ebd. 80. [3] Ebd. 88—102.
[4] Ebd. 81 A. 1. [5] Ebd. 157 ff.

sowie aus den Agrapha und außerevangelischen Herrenworten etwas für die Quelle in Anspruch zu nehmen, wie Resch es tut, hält Harnack für unbeweisbar, weil die Quelle in sprachlicher Hinsicht neutral sei [1]).

Gleichzeitig mit Harnack und nach ihm hat auch wieder B. Weiß [2]) zu all diesen Problemen der Zweiquellentheorie Stellung genommen und in seinem letzten Werk „Die Quellen der synoptischen Überlieferung“ seine synoptischen Studien zum Abschluß gebracht. Weiß bleibt dabei, jede Form der Urmarkushypothese abzulehnen und dem Markusevangelium seine Stelle an der Spitze unserer Evangelien, aber nach der Spruchquelle anzuweisen. Auch hält er daran fest, daß eine literarische Abhängigkeit des Markus von der Spruchquelle besteht, jedoch nicht in der Form bewußter Benutzung, wie er früher annahm, sondern durch unwillkürliche, mittelbare Beeinflussung, wie auch Harnack und Jülicher festhalten. Daraus ergibt sich für Weiß dann weiter, daß die Quelle, obwohl sie in der Hauptsache eine Sammlung von Reden, Spruchreihen und Gleichnissen ist, doch auch manche Erzählungsstücke enthalten hat, die sie als ein Evangelium, allerdings ohne Schluß, erscheinen lassen. Weiß versucht die Quelle, freilich ohne den Anspruch, sie im einzelnen genau wiederzugeben, in seinem letztgenannten Werke zu rekonstruieren [3]).

Ein großer Teil der Bemühungen von Weiß dreht sich sodann um das Sondergut des Lukas. Er will nachweisen, daß dasselbe „nicht auf freier Erdichtung oder mündlicher Überlieferung, auch nicht auf vereinzelten Diegesen, sondern auf einer durch sein ganzes Evangelium hin von Lukas benutzten, ihm eigentümlichen Quelle“ beruhe, „die in allen jenen Stücken charakteristische Züge zeigt, an denen sie sich erkennen läßt“ [4]). Diese Quelle, die er mit L bezeichnet, hat er ebenfalls in ihrer Anordnung und Eigenart zu rekonstruieren gesucht [5]), ohne auch dabei für Einzelheiten des Textes und der Komposition Sicherheit zu beanspruchen [6]).

Zum Teil übereinstimmend, zum Teil im Widerspruch mit B. Weiß hat Joh. Weiß sich zu diesen abgeleiteten Fragen der Zweiquellentheorie geäußert. Zunächst tritt er wieder für die Ur-

---

1) Ebd. 128 ff.

2) Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart und Berlin 1907; Die Quellen der synoptischen Überlieferung, Leipzig 1908.

3) Die Quellen der synoptischen Überlieferung 1 ff.

4) Ebd. 255. 5) Ebd. 97 ff. 6) Ebd. 254 ff.

markushypothese ein, stellt dem Urmarkus jedoch die Spruchquelle zeitlich voran und läßt ihn von dieser abhängig sein [1]). Mit der Spruchquelle glaubt er als mit einer einst vorhandenen Größe rechnen zu können, und er findet sie der Form nach treuer bei Lukas, dem Sinne und Inhalt nach treuer bei Matthäus erhalten. Er meint nämlich, Matthäus habe sie zu großen Redekompositionen verarbeitet, während Lukas sie in ihrer Vereinzelung stehen gelassen und um der praktischen Bedürfnisse seiner heidenchristlichen Leser willen manches weggelassen und verändert habe [2]). Die Bemühungen der Forscher, den Inhalt und Wortlaut der Spruchquelle möglichst genau und vollständig festzustellen, hält J. Weiß noch keineswegs für abgeschlossen. Er selbst hat „Synoptische Tafeln zu den drei älteren Evangelien" [3]) herausgegeben, in denen er neben der Markusquelle, dem Sondergut des Matthäus und Lukas auch den Umfang der Spruchquelle durch Farbendruck kennzeichnet. Nach diesen Tafeln rechnet er auch die Täuferrede, die Versuchungsgeschichte und die Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum zum Bestand der Quelle [4]). Für das Sondergut des Lukas und Matthäus möchte J. Weiß keine besonderen Nebenquellen fordern. Er findet allerdings, daß die Sonderstücke des Lukas, z. B. das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, vom reichen Mann und armen Lazarus, vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samaritan usw., sowie die Erzählungen von der großen Sünderin, von Zachäus, von Maria und Martha, einen gemeinsamen Sprachcharakter haben und sich durch besondere Teilnahme für die Armen, die Sünder und Samariter auszeichnen, aber es scheint ihm dennoch wahrscheinlich, daß sie einer erweiterten und umgearbeiteten Form der Redequelle angehört haben. Selbst die Kindheitsgeschichte des Lukas möchte er als einen Bestandteil dieser erweiterten Redequelle ansprechen [5]). Das Sondergut des Matthäus endlich will J. Weiß aus der mündlichen Überlieferung herleiten; die Kindheitsgeschichte stamme aus judenchristlichen Kreisen; die in den Zusammenhang des Matthäus eingefügten Stücke, wie das Wandeln des Petrus auf dem Meere, die Steuermünze im Munde des Fisches, die Öffnung der Gräber

---

1) Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 3 f. 372 ff.

2) Die Schriften des N T I² (Göttingen 1907) 36 ff.

3) Göttingen 1913.

4) Ebenso in: Die Schriften des N T I 37.

5) Die Schriften des N T I 37.

beim Tode Jesu usw., sollen aus volkstümlicher Überlieferung herrühren, der besonders die Person des Petrus wichtig war [1]).

Noch bevor die Forschung in allen diesen Fragen der Zweiquellentheorie zu einer übereinstimmenden Antwort gelangt ist, hat eine neue Richtung eingesetzt, die sich an die Namen Spitta und Walther Haupt anknüpft. Hatte man bisher Markus oder Urmarkus für die Grundschrift der Synoptiker angesehen, so will Spitta [2]) bewiesen haben, daß vielmehr in Lukas diese Grundschrift zu suchen sei. Er führt sie auf ein aramäisches Original zurück, das zunächst zwei griechische Übersetzungen gefunden hat, die er als Grundschrift des Markus (Gr^m) und als Grundschrift des Lukas (Gr^l) bezeichnet. Gr^m ist sodann noch einmal bearbeitet und gekürzt worden und ist als Mrk^1 die Quelle für unseren Matthäus und unseren Markus (Mrk^2) und für Lukas geworden. Bei Lukas hat die Grundschrift diese Entwicklung nicht durchgemacht, sie ist vielmehr auf direktem Wege in sein Evangelium gelangt und dort unvermittelt mit dem „Buch der Reden“ zusammengestellt; darum ist die Grundschrift auch aus ihm allein sicher zu rekonstruieren [3]). Diese Rekonstruktion wird von Spitta in deutscher Übersetzung gegeben [4]). Auf die Spruchquelle „Buch der Reden“ geht Spitta nicht näher ein. Er erkennt sie selbstverständlich als Quelle der Synoptiker, auch des Markus, an, findet sie Lk 9, 57—18, 14 wieder, wo sie „so sehr ohne deutliche Abgrenzung mitten in die Grundschrift hineintritt, daß man nicht einmal einer Meinung darüber ist, wo sie beginne, ob mit 9, 51 oder 9, 57. Durch ihren großen Umfang trennt sie das in der Grundschrift eng Zusammengehörige so weit voneinander, daß dadurch für den uneingeweihten Leser das Gesamtbild der Geschichte Jesu vollständig gestört und verwirrt ist“ [5]).

Im wesentlichen auf demselben Standpunkt in der Quellenfrage wie Spitta steht Walther Haupt; doch geht seine Untersuchung — abgesehen von manchen Abweichungen — insofern

---

1) Ebd. 37.

2) Die Parallelabschnitte Matth. 13, Mark. 4, Luk. 8 als typisches Beispiel für das Verhältnis der Synoptiker zueinander, in: Theol. Studien und Kritiken LXXXIV (1911) 538—569. Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium, Leipzig 1912.

3) Die synopt. Grundschrift 450 ff.

4) Ebd. S. XIII—XLVIII; separat mit den Ergebnissen des größeren Werkes: Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien, Leipzig 1912.

5) Die synopt. Grundschrift 461.

über Spitta hinaus, als er von diesem Standpunkt aus auch die Redequelle rekonstruieren will [1]. Zunächst stimmt er nun mit Spitta darin überein, daß „eine Grundschrift erzählenden Charakters existiert hat, und daß die Lagerung des in ihr enthaltenen Materials nur mit Hilfe des Lc-Textes erkennbar ist“ [2]. Im ganzen will Haupt jedoch die Grundschrift weit kürzer haben, als Spitta sie rekonstruiert hat; auch scheint es ihm sehr unwahrscheinlich, daß ein Evangelist größere Partien seiner Quellen unberücksichtigt gelassen habe, wie Spitta dem Markus gegenüber der Grundschrift zumutet. Haupt denkt sich darum das Verhältnis der Synoptiker zu der Grundschrift einfacher so, daß Matthäus und Lukas unseren kanonischen Markus benutzt haben, aber mehrfach auf die Grundschrift als die Quelle des Markus zurückgegangen sind [3]. Besonders bemüht sich dann Haupt, die Spruchquelle zu rekonstruieren und die literarischen Schichten zu unterscheiden, die in ihr verschmolzen sind. Er glaubt, in der Hauptsache drei Schichten entdeckt zu haben, zunächst Q^1 und Q^2, die mit der Grundschrift verbunden wurden, dann Q^3, die nur von Matthäus und Lukas benutzt werden konnte; dazu kommt dann noch spätestes Material, das sich in den Sonderüberlieferungen des Matthäus und Lukas findet; er bezeichnet es mit Q^z (Zusatz zu Q). Aus dieser Entwicklung der Quelle ergibt sich für Haupt, daß wir auf die Ursprünglichkeit der überlieferten Jesusworte wenig Vertrauen setzen können; er meint sogar, es dürfte „nach Einblick in die Quellenfrage sehr gewagt sein, die genaue Authentie auch nur eines einzigen Jesuswortes zu versichern“ [4]. Dennoch will er dadurch den Charakter der überlieferten Jesusworte als „Worte des Lebens“ nicht geändert wissen. „Denn der Segen eines Wortes hängt nicht von wissenschaftlichen Fragen ab, sondern bemißt sich an solchen Kriterien, wie Joh 7, 17 eines angibt: „Wer seinen Willen tun will, der wird merken, ob die Lehre aus Gott ist“ [5].

So viel über die Entwicklung der Zweiquellentheorie und besonders der Auffassung von der Spruchquelle. Es gilt nun noch, um den Gang der Entwicklung vollständig zu zeichnen, auch den

1) Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, Leipzig 1913.

2) Ebd. 6. 3) Ebd. 6. 4) Ebd. 2.

5) Ebd. 251. Auf ähnlichem Standpunkt wie Spitta und Haupt bezüglich der Wertschätzung des Lukasevangeliums gegenüber Markus steht auch Fr. Dibelius, Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums, in: Zeitschrift für die ntl Wissenschaft XII (1911) 325 ff.

Einfluß zu verfolgen, den die in Hauptpunkten mit so großer Übereinstimmung, im übrigen aber mit größter Divergenz vorgetragene Theorie auf katholische Bibelforscher gemacht hat[1]). Im allgemeinen freilich haben sich diese ablehnend gegen die Theorie verhalten; doch hat es auch nicht an solchen gefehlt, die dem Eindruck des quellenkritischen Befundes, den die Anhänger der Zweiquellentheorie geltend machten, nachgeben zu müssen glaubten und eine allerdings meist reservierte Anerkennung derselben aussprachen. Die ersten katholischen Forscher, die sich zur Zweiquellentheorie bekannten, waren Franzosen und Engländer, wie Ermoni, Batiffol, Lagrange, Huby S. J., dann Barnes, Gigot, Allen, Chapman O. S. B.; dazu kommen der Spanier Valbuena und der Italiener Fracassini[2]). Neuerdings haben sich diesen sodann angeschlossen Mangenot, Camerlynck und Coppieters, und in Deutschland Sickenberger und Friedr. Maier.

Wie Batiffol[3]) hervorhebt, ist diese kritische Richtung in der Beurteilung der synoptischen Frage unter den Katholiken durch Lagrange eröffnet worden. Bereits 1895—96 war dieser unter dem Einfluß der deutschen Bibelkritik zu der Anschauung gelangt, daß Markus die Quelle unseres jetzigen Matthäus und

---

1) Daß Loisy sich die Lösung des synoptischen Problems, wie sie die liberale Bibelkritik vorgelegt, angeeignet hat, wird nicht wundernehmen. In seinem Werk „Les Évangiles Synoptiques, Ceffonds 1907 und 1908“ widmet er unserer Frage eine eingehende Untersuchung (S. 2—202) und kommt zu dem Ergebnis: „Wie für die Erzählungen, ja sogar schon für die Reden Markus Vermittler zwischen seiner Quelle (oder seinen Quellen) und Matthäus ist, ebenso kann es zwischen der ursprünglichen Logia-Sammlung und unserem kanonischen Evangelium (Mt) Mittelglieder gegeben haben und hat es gegeben; es können und müssen vor Mt u. Lk andere Kombinationen von Mk und Logia existiert haben, und Matthäus könnte sehr wohl das Endergebnis einer ziemlich komplizierten Arbeit sein, von der Lukas irgend eine Stufe gekannt haben kann, wiewohl er die Schlußredaktion nicht gekannt hat“ (I 142). Ähnlich wie Loisy hat auch Nicolardot, Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes, Paris 1908 seine Stellung zur Zweiquellentheorie formuliert (S. 307—311), mit dem Unterschied allerdings, daß er konsequent alle Sonderquellen in Redaktionsstufen der beiden Hauptquellen auflöst. Vgl. zu Loisy und Nicolardot auch Wendling, in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie LII (1910) 231 ff.

2) Vgl. Camerlynck et Coppieters, Evangeliorum sec. Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis², Brugis 1908, S. XXII; ferner Lagrange, Évangile selon saint Marc, Paris 1911, S. XXXV ff.

3) Six leçons sur les Évangiles⁹, Paris 1907, 154.

Lukas gewesen; ebenso hatte er mit der Mehrzahl der Forscher die Urmarkushypothese abgelehnt. Wesentlich anders als die deutschen Kritiker dachte er sich jedoch die Logienquelle. Sie war ihm das von Papias bezeugte, sehr wahrscheinlich aramäisch geschriebene Evangelium des Matthäus, das im wesentlichen uns in unserem Matthäus erhalten ist. Es ist möglich, daß Lukas diesen originalen Matthäus benutzt hat; wahrscheinlicher schien es Lagrange jedoch, daß Teilübersetzungen des Matthäus oder auch ein fester Typus mündlicher Tradition Lukas den Logienstoff geboten haben. Neben diesem mag er dann auch noch eine Sonderquelle schriftlicher oder mündlicher Art benutzt haben, aus der ihm seine Sonderstücke zuflossen[1]). Zur Markusfrage hat Lagrange sich später noch eingehender geäußert und vor allem die Beziehungen des Markus zur Quelle zu klären gesucht[2]). Er ist der Meinung, daß die Quelle früher entstanden ist als Markus und daß Markus sie gekannt, aber nicht benutzt hat.

Nach Lagrange war es dann Batiffol, der sich die Zweiquellentheorie zu eigen machte[3]). Am ausführlichsten hat er sie in seinem letzten Werk „Orpheus et l'Évangile" dargelegt. Er ist hier mit Lagrange derselben Ansicht bezüglich der Reihenfolge unserer Evangelien. Die Quelle faßt er auf als ein Evangelium, das sich nicht in der Gestalt einer historischen Erzählung darstellte, sondern als eine Kompilation von Sprüchen und Reden. Ihren Umfang beschreibt er nach dem Vorgang von Camerlynck und Coppieters[4]). Diese beiden Forscher haben sich ganz entschieden auf den Standpunkt der Zweiquellentheorie gestellt. Sie setzen unseren Markus an die Spitze unserer Synoptiker und sehen in ihm eine nicht auf schriftlichen Vorlagen beruhende Quelle unseres Matthäus und Lukas. Die Spruchquelle setzen sie dem von Papias erwähnten aramäischen Matthäus gleich und akzeptieren den Umfang, wie ihn Harnack für die Quelle rekonstruiert hat. Für Lukas fordern sie sodann nach dem Beispiel von Feine[5]), Lagrange und B. Weiß noch eine selbständige Sonderquelle, die

---

[1]) Lagrange, Les sources du troisième Évangile, in: Revue biblique 1895, 5—22; 1896, 5—38.

[2]) Évangile selon saint Marc, Paris 1911, S. CIII ff.

[3]) Six leçons sur les Évangiles, Paris 1897, 66; 1907, 61. Ebenso in: Orpheus et l'Évangile, Paris 1910, 151 ff.

[4]) Synopsis S. IX—XXXIV.

[5]) Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, Gotha 1891.

jüdisch-christlichen Charakters und auf palästinensischem Boden entstanden sein soll.

Mit gleicher Entschiedenheit wie Camerlynck und Coppieters hat sich für die kritische These Mangenot[1]) erklärt. Er vertritt sie im wesentlichen in derselben Gestalt wie seine katholischen Vorgänger und findet sie im Einklang mit der Tradition, solange nur nicht die Authentizität des griechischen Matthäus auf Grund der Theorie geleugnet wird. Bei letzterem Punkt setzt auch Sickenberger an, der sich in Deutschland zuerst zu der Zweiquellentheorie bekannt hat. Er findet sie dann im Einklang mit der Tradition und dem Dekret der Bibelkommission vom 19. Juni 1911, wenn wir die Quelle dem aramäischen Matthäus gleichsetzen und annehmen, daß er quoad substantiam und mit Benutzung des Markus Eigentum unseres griechischen Matthäus geworden ist[2]). Schließlich hat sich noch Friedrich Maier in günstigem Sinne, wenn auch mit Zurückhaltung, zur kritischen Theorie geäußert. Auch er meint, die Grundgedanken derselben, Markus gehe dem griechischen Matthäus voran und die Parallelen des Matthäus und Lukas führten sich auf eine gemeinsame Vorlage zurück, seien durch die Entscheidung der Bibelkommission nicht ausdrücklich abgelehnt. Aber er ist doch überzeugt, daß die Ansicht der Kritiker, unser Matthäus sei ein aus der aramäischen Matthäusschrift und dem Markusevangelium zusammengearbeitetes Sammelwerk, „die Preisgabe der Überlieferung über das kanonische Matthäusevangelium" bedeute und „nur die Möglichkeit des indirekt apostolischen Ursprungs des Evangeliums" offen lasse[3]). Auch Fritz Tillmann scheint der kritischen Auffassung des synoptischen Problems zuzuneigen und glaubt, daß durch sie der geschichtliche Grund, auf dem unsere Evangelien

---

[1]) Les Évangiles synoptiques, Paris 1911, 45 ff.

[2]) Bibl. Zeitschrift IX (1911) 391 ff. Gegen Sickenberger hat Murillo S. J. zu beweisen gesucht, daß seine Modifizierung der Zweiquellentheorie weder dieser noch auch dem Dekret der Bibelkommission gerecht wird, da sie die wesentliche Identität des aramäischen und griechischen Matthäus nicht zu wahren vermöge. (La Civiltà Cattolica LXIII [Roma 1912] I 62 ff.). Vgl. auch Prat S. J., La Question Synoptique, in: Études 134 (1913) 348. Vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen von Sickenberger, Katholische Bibelforschung und Wissenschaft, in: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht XII (1915) 129—138, besonders S. 132 f.; ders., Kurzgefaßte Einleitung in das N T, Freiburg 1916, 69 f.

[3]) Die Hl. Schrift des N T I (Berlin 1912) 49.

stehen, nicht nur nicht erschüttert, sondern sogar noch befestigt werde [1]).

Hiermit haben wir die Entwicklung der Zweiquellentheorie, wenigstens durch ihre Hauptstadien und bei ihren namhaftesten Vertretern, bis auf den heutigen Stand der Frage verfolgt. Es erübrigt schließlich noch, auch ihre Gegner zu hören. Ihre Zahl ist, wenn wir von den katholischen Gegnern wie Knabenbauer, Belser, Schaefer-Meinertz, Schanz, Gutjahr, Pölzl, Jak. Schäfer, Jacquier, Bonaccorsi, Dausch absehen, nicht groß und beschränkt sich auf wenige Vertreter der konservativen, wie liberalen Richtung. Unter den protestantischen Bibelforschern konservativer Richtung ragt vor allem Th. Zahn hervor, der von jeher bis auf den heutigen Tag in ablehnender Stellung gegen die Zweiquellentheorie verharrt hat. Ihm ist das Zeugnis der Tradition zu klar und zu stark, um es der kritis hen Lösung zu opfern. Damit ist seine Auffassung bereits im wesentlichen gekennzeichnet: Matthäus hat das älteste Evangelium in aramäischer Sprache ohne schriftliche Vorlage geschrieben, und unser Matthäus ist eine getreue griechische Übersetzung des Originals. Dieser Übersetzung mag auch Markus als Quelle gedient haben, sie ist aber durch ihn nur formell beeinflußt worden. Markus selbst stützt seinen Bericht auf das aramäische Original des Matthäus; für die Versuchungsgeschichte „mit ihren teilweise unverständlichen Einzelheiten 1, 13“ wird er eine eigene schriftliche Vorlage vor Augen gehabt haben. In der Frage nach der Priorität des Matthäus und Markus entscheidet Zahn zugunsten des ersteren. Für Lukas nimmt er mehrere Quellen an, vor allem den Markus; Matthäus sei aber auf Grund von Lk 1, 1 ff. als lukanische Quelle ausgeschlossen. Die Vorstellung, als habe ein fester Traditionstypus als gemeinsame, mündli he Quelle der Synoptiker bestanden, lehnt Zahn entschieden ab [2]).

Von dieser Vorstellung aus unternimmt es jedoch K. Veit, die alte Gieselersche Traditionshypothese erneuernd, die Zweiquellentheorie zu widerlegen. Mehr noch als Gieseler sucht er die Tatsache einer stereotypen evangelischen Tradition durch die

---

[1]) Die Quellen des Lebens Jesu, in: G. Esser und J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche II (Kempten und München 1913) 49 f. Dagegen P. Dausch, Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien, in: Biblische Zeitfragen VII 9. Heft (Münster i. W. 1915) 3—19.

[2]) Einleitung in das N T II³ (Leipzig 1907) 204 ff.

unliterarische Art der jüdischen Überlieferung zu stützen und findet in den Unterschieden des synoptischen Berichtes trotz des vielen übereinstimmenden Materials die Spuren, die noch deutlich auf das Vorhandensein eines geschlossenen Traditionskörpers hinweisen [1]). In ähnlicher Weise wie Veit nimmt auch G. Heinrici Stellung gegen die Zweiquellentheorie. Sie erscheint ihm unfähig, die Ungleichmäßigkeit der Fassung in den lose aneinandergereihten Stoffgruppen der galiläischen Periode und die verhältnismäßig große Übereinstimmung und Gleichmäßigkeit der Anordnung des Leidensevangeliums zu erklären. „Die Ungleichmäßigkeit dort fordert die Annahme, daß diese Überlieferung aus vielen und verschiedenen Quellen gesammelt ist, die Gleichmäßigkeit hier, daß die Folge der Leidenstage und ihre Erfüllung, wie sie in kurze, leicht übersehbare Zeit fallen, jedem der Zeugen fest sich einprägten." Heinrici erklärt daher kategorisch: „Nein, die synoptischen Evangelien schöpfen ihr Überlieferungsgut nicht aus zwei Quellen, sondern sie buchen, jedes in seiner Weise, das von den Augenzeugen berichtete und von den Wanderlehrern verkündigte Evangelium, das Gemeinbesitz der Gläubigen ist" [2]).

Außer diesen Forschern konservativer Richtung sind auch noch protestantische Gelehrte liberaler Richtung den Aufstellungen der Kritik entgegengetreten, so zunächst und vor allen A. Hilgenfeld. Dieser Gelehrte folgt wiederum dem Zeugnis der Tradition, das er dahin deutet, daß Matthäus das bereits aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzte Hebräerevangelium zu einem Evangelium für die gläubige Heidewelt ausgearbeitet habe [3]). Von Matthäus ist Markus abhängig, dessen Stoff er, wie er in dem kanonischen Matthäusevangelium vorlag, nach einem neuen Gesichtspunkt ordnete [4]). Lukas endlich hat viele Vorgänger gehabt. „Unverkennbar hat er mindestens das Matthäusevangelium, und zwar nicht bloß in seiner kanonischen, sondern auch in seiner vorkanonischen Gestalt, auch das Markusevangelium benutzt" [5]).

---

1) Die Synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung II (Gütersloh 1897) 73 ff.

2) Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1908, 39; ders., Die Bergpredigt, Leipzig 1900, 1 ff.

3) Historisch-kritische Einleitung in das N T, Leipzig 1875, 493 ff.

4) Ebd. 505 ff.

5) Ebd. 570. Hilgenfeld hat seinen Standpunkt auch später im wesentlichen stets festgehalten. Vgl. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XIX (1886) 257; XXX (1887) 1 ff.; XXXII (1889) 1 ff.

Wie Hilgenfeld ist auch Holsten der Zweiquellentheorie abgeneigt. Sein Standpunkt jedoch stützt sich auf die längst überlebte Tendenzkritik der Tübinger Schule. Danach will er „die Verschiedenheit der drei ersten Evangelien wieder ausschließlich aus den die apostolische Zeit beherrschenden dogmatischen Prinzipien erklärt haben, ihre Übereinstimmung aber in Stoff und Form daraus, daß Markus den Matthäus umgeformt, Lukas den Matthäus und Markus ineinander verarbeitet habe“ [1]). Ähnliche Gesichtspunkte und zum Teil mit Berufung auf Holsten macht A. Merx für die Lösung des synoptischen Problems geltend. Markus ist ihm zu sehr dem Judentum entfremdet, als daß er als älteste Aufzeichnung gelten könnte. Höchstens können „der biographische Aufriß, nicht aber die Details der Malerei als relativ ursprünglich“ angesehen werden. „Rücksichtlich der vollblütigen Schilderung der Wirksamkeit Jesu ist Matthäus ursprünglicher, was gar nicht ausschließt, daß ihm sehr junge Stücke beigefügt sind, die wir besonders in der Analyse von Kap. 24—26 gesehen haben. Wer diese Zusätze betont, der wird die schließliche Form des Matthäus spät setzen müssen, und in der Tat kann man späte Umarbeitungen nicht leugnen — aber das hebt die andere Tatsache nicht auf, die nämlich, daß die Schilderung des Verhältnisses Jesu zu seinen Zeitgenossen in den alten Stücken des Matthäus lebenswahr ist, im Markus aber nicht, für den das Judentum verblaßt ist“ [2]). Wie für Markus, so ist auch für Lukas die Stellung zum Judentum von höchster Bedeutung. Er hat „je nach den Quellen, denen er folgt, eine doppelte Stellung zum Judentum, dessen Reinheitsgesetze er 2, 22 besonders betont, und dessen Messiasbegriff er in der Geburtsgeschichte vollkommen aufnimmt 1, 71; 2, 11. 38, um trotzdem später den Messias als einen zum Leiden bestimmten kennen zu lehren, also die paulinische Umarbeitung des Messiasbegriffes an die Stelle des echt jüdischen Begriffes zu setzen“ [3]). Merx erscheint somit das synoptische Problem zu kompliziert, als daß es durch eine glatte Formel wie die Zweiquellentheorie gelöst werden könnte. „Es kann in jedem Evangelium Jüngstes neben Ältestem liegen und liegt tatsächlich darin, z. B. Mt 24, 45; es können auch zwei Evangelien ungefähr gleichzeitig an verschiedenen Orten nach verschiedenen Anschauungen geformt sein,

[1]) Zahn, Einleitung II 203.

[2]) Die vier kanonischen Evangelien II. Teil, 2. Hälfte (Berlin 1905) 174.

[3]) Ebd. 175.

und dabei gegenseitige Benutzung so vorliegen, daß A eine frühere Stufe von B und B eine frühere Stufe von A vor oder neben sich gehabt hat, kurz mit der bloßen Chronologie kommt man nicht auf den Grund“ [1]). Weicht nun auch Merx in diesen Punkten weit von den modernen Kritikern ab, so ist er doch mit ihnen einig in der Annahme der Logienquelle. Daß z. B. die Bergrede nachträglich aus Erinnerungen in der Gemeinde zusammengesetzt sei, erscheint ihm höchst unglaublich [2]).

Radikaler bricht mit der Zweiquellentheorie Fr. Dibelius. Ihm sind die Unterschiede der Überlieferung bei Matthäus und Lukas meist derart, daß an eine gemeinsame schriftliche Quelle nicht gedacht werden kann. Erst recht ist ihm die Logienquelle unannehmbar. Eine solche Quelle, meint er — eine Sammlung von Sprüchen, mitten darin der Hauptmann von Kapharnaum — ist undenkbar. Er ist darum überzeugt, daß zur Lösung des synoptischen Problems nichts anders übrig bleibe, als zur Überlieferung zurückzukehren. „Das älteste Evangelium ist das aramäische Evangelium des Matthäus, von dem das unsere eine Übersetzung ist. Danach schrieb Markus „einiges“ in Rom, wie er es von den Predigten des Petrus in Judäa in Erinnerung hatte. Dann folgt der eigentliche Geschichtsschreiber Lukas, der für sein Werk die Überlieferungen zugrunde legte, die er in der Anfangszeit der Gemeinde in Antiochien aus dem Munde der dortigen Jerusalemer gehört hatte. Daß Markus den Matthäus kannte, ist nicht unmöglich; daß Lukas den Markus benutzte, ist wahrscheinlich. Das Durcheinander von Selbständigkeit und Abhängigkeit in den Synoptikern läßt sich dadurch einfacher und überzeugender erklären als durch die unglücklichen Quellenscheidungen“ [3]).

Als letzter Gegner ist endlich noch P. Fiebig zu erwähnen. Auch er erklärt, daß die „Tatsache, daß die Gesamtmasse des Stoffes des Markusevangeliums sich ungefähr genau in den beiden Seitenreferenten wiederfindet, durchaus nicht beweist, daß das Markusevangelium die schriftliche Quelle der anderen ist. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Übereinstimmungen so groß wären, daß an ein Abschreiben seitens der beiden anderen Evangelisten notwendig gedacht werden müßte.“ Ebenso steht

---

1) Ebd. 14.

2) Ebd. II. Teil, 1. Hälfte (Berlin 1902) 63f.

3) Das Abendmahl, Leipzig 1911, 51.

Fiebig der Spruchquelle skeptisch gegenüber. Auch für sie verweist er energisch auf die mündliche Tradition als ihre letzte Quelle und findet, daß gerade durch die Rekonstruktionsversuche, die auch Harnack als kühn empfinde, das Problematische an ihr deutlich geworden [1]. Fiebig gibt sodann auch Hinweise, auf welchem Wege das synoptische Problem einer Lösung entgegenzuführen ist. Indem er Lk 16, 9 ff. Stichwortdisposition aufweist, erklärt er: „Auf alle Fälle müßte die heutige Evangelienforschung hervorheben, daß diese Art der Aneinanderreihung ähnlicher Sprüche die Art und Weise der mündlichen Überlieferung ist, die stets zuerst und zunächst bei der Erklärung der Synoptiker in Anschlag zu bringen, auf keinen Fall aber völlig zu ignorieren ist“ [2].

Mit diesem Hinweis hat Fiebig an eine Methode zur Erklärung der Synoptiker erinnert, die bisher von den Kritikern meist ignoriert wurde, die literargeschichtliche Methode. Die Resultate der Zweiquellentheorie sind auf literarkritischem Wege gewonnen worden. Das ist ihr Vorzug, aber auch ihre Schwäche. Es wird sich zeigen, daß diese Methode zur Lösung des Problems nicht ausreicht. Hier soll nun versucht werden, die literarkritische und literargeschichtliche Methode zu verbinden, um mit ihrer Hilfe die Komposition der synoptischen Sprüche zu verstehen. Die Gesichtspunkte, die durch literargeschichtliche Studien am Talmud gewonnen wurden, sollen dabei zunächst literarkritisch auf die Synoptiker angewandt werden, um dann nachher in einer literargeschichtlichen Betrachtung zur Bestätigung des synoptischen Befundes zu dienen. Somit zerfällt die Untersuchung in einen literarkritischen und einen literargeschichtlichen Teil.

---

[1] Zeitschrift für die ntl Wissenschaft XIII (1912) 201 f. Vgl. Fiebig, Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker, in: Neutest. Studien. G. Heinrici . . . dargebracht, Leipzig 1914, 79—91.

[2] Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutest. Zeitalters, Tübingen 1912, 211. Neuerdings ist auch Ernst von Dobschütz der Zweiquellentheorie entgegengetreten und hat an der „Paarung und Dreiung in der evangelischen Überlieferung“ zu zeigen gesucht, wie diese sich entwickelt und wie sie ihre Bestandteile anders im Matthäus-, anders im Markusevangelium zusammengefügt habe. Vgl. Neutest. Studien. Heinrici . . . dargebracht, Leipzig 1914, 92 ff.

Erster Teil.

Literarkritische Untersuchung.

I. Die Logia Jesu in der Komposition des Matthäusevangeliums.

Es ist wohl allgemein anerkannt, daß das Matthäusevangelium seinen Stoff nicht, wenigstens im allgemeinen nicht, chronologisch, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet hat. Es erscheint deutlich von der Absicht beherrscht, die Christen in ihrem Glauben an Jesus als den verheißenen Messias und an das von ihm gegründete Reich, die Kirche, zu befestigen. Es leuchtet ein, daß durch diesen Zweck des Evangeliums Auswahl, Anordnung und Darstellungsart desselben bestimmt werden mußten [1]). Diese formelle Gestaltung des Evangeliums soll nun, wenigstens insofern die Logien in Betracht kommen, untersucht werden.

1. Systematische Gesichtspunkte der Komposition.

Auf einen der formellen Gesichtspunkte, die die Komposition des Matthäusevangeliums beherrschen, ist bereits öfter hingewiesen worden, auf das Bestreben nämlich, gleichartige Stoffe zu-

[1]) Vgl. Schaefer-Meinertz, Einleitung 270 ff.; Belser, Einleitung in das N T[2], Freiburg 1905, 46 ff.; Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 35 ff. Vgl. dazu Cornelius a Lapide: „Evangelistarum scopus et propositum fuit, non omnia dicta factaque Christi enarrare, sed pauca e multis, praecipua e communibus seligere, ut per ea doctrinae et vitae Christi imaginem et quasi ideam nobis proponerent . . . Hac de causa saepe non servant ordinem temporis in recensendis Christi dictis et factis; multa etiam silet unus quae alii exprimunt, et tamen sic suam continuat et prosequitur narrationem, quasi nihil sit omissum . . . Quocirca disparatas non raro jungunt sententias, parabolas, sermones, quae nullum inter se habent nexum vel ordinem, sed alio tempore, alia occasione et de alia materia dictae sunt a Christo.“ Commentaria in Quatuor Evangelia (ed. Ant. Padovani) I[2] (Augustae Taurinorum 1912) 31.

sammenzustellen, zu systematisieren [1]. Nur darüber ist man in diesem Punkte uneinig, ob diese Systematisierung vom Herrn selbst oder vom Evangelisten oder aus der Spruchquelle stammt. Dem Herrn selbst schreiben sie Bisping, Schegg, Schanz, Hugo Weiß, Knabenbauer, Zahn zu; durch den Evangelisten lassen sie herstellen Loch-Reischl, Grimm, Schaefer-Meinertz, Fendt [2], Belser, Maier, Heinrici; die Kritiker teilen sie zum Teil der Spruchquelle zu, z. B. Harnack, zum Teil aber auch wiederum dem Evangelisten, wie B. Weiß, H. Holtzmann, J. Weiß, Wernle. Die Einzeluntersuchung wird auch über diese Frage vielleicht eine Entscheidung herbeiführen.

Wir beginnen mit der Bergpredigt Mt 5—7, um an ihr zunächst das systematisierende Prinzip der Komposition herauszustellen [3]. Als Kanon kann uns dabei dienen, was Weizsäcker zum Maßstab der Kritik der Redestücke nimmt, „daß der feste Ort einer Rede in der synoptischen Folge auch das Zeichen der ursprünglichen Zugehörigkeit ist, wogegen nur ein vereinzeltes Vorkommen oder eine offenbar schwankende, unsichere Stellung das Merkmal der Einschaltung bilden muß“ [4]. Vergleichen wir nach diesem Kanon die Bergpredigt des Matthäus mit der des Lukas, so zeigen

---

[1] Schaefer-Meinertz, Einleitung 272. Schanz, Commentar 158. So auch bereits der hl. Augustinus, obwohl er geneigt ist, Matthäus mehr Chronologie zuzuschreiben als Lukas. Vgl. Vogels, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum (Bibl. Studien XIII, 5) 1908, 106 ff. Mit Berufung auf den hl. Augustin sagt auch der hl. Bonaventura: „Cum unus Evangelista narrat post, quod alius ante, non est repugnantia, quia non intendunt dicere, eo ordine esse facta, quo sunt scripta, sicut dicit Augustinus, de Concordantia Evangelistarum.“ Opera omnia VII (Quarachi 1895) 101.

[2] Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, München 1900, 132: „Solche Verschiebungen finden sich in den synoptischen Evangelien nicht wenige: sie zeigen, daß die Evangelisten von ihrem Stoff soweit beherrscht wurden, daß sie Ähnliches mit Ähnlichem vertauschten, natürlich zum Nachteil der Chronologie. Daß dieser Zug allen dreien gleich eigentümlich ist, zeigt die Komposition der größeren Redekomplexe; wir finden hier eine Aneinanderreihung, die oft nur infolge der Ähnlichkeit der Sache beliebt wurde . . .“

[3] Dagegen Fr. Grawert, Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äußere und innere Einheit mit besonderer Berücksichtigung des genuinen Verhältnisses der Seligpreisungen zur ganzen Rede, Marburg 1900. Grawert nimmt Komposition nur für die acht Seligkeiten an, die er für die vom Evangelisten vorausgenommenen Dispositionspunkte der ganzen Rede hält. Ebd. 4 ff.

[4] Untersuchungen 28.

sich, obwohl es sich bei beiden im wesentlichen um dieselbe Rede Jesu handelt [1]), nach Umfang und Form große Unterschiede.

Betrachten wir zunächst Mt 5, 1—16 und Lk 6, 20—26. Es fällt auf, daß Matthäus acht Seligpreisungen zählt, während Lukas nur vier hat. Sodann erzählt Lukas die Veranlassung und Gelegenheit der Seligpreisungen: sie erfolgen nach der Wahl der zwölf Apostel. Matthäus dagegen bringt sie ohne bestimmte Zeitangabe nach dem summarischen Bericht über die Tätigkeit Jesu in Galiläa Mt 4, 23—25. Die Apostelwahl erzählt er aber überhaupt nicht, sondern begnügt sich damit, in der Aussendungsrede 9, 35 ff. ihre Namen zu nennen. Daraus läßt sich doch wohl schließen, daß Lukas die Seligpreisungen an ihrem historischen Ort berichtet, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen wird, daß ihr Inhalt und Umfang bei Matthäus ursprünglicher erhalten ist [2]).

An die Seligpreisungen schließen sich dann zwei Verse an, die die Stellung der Jünger zur Kirche und der ganzen Welt charakterisieren sollen; sie sind das Salz der Erde, das Licht der Welt, eine Stadt, die auf einem Berge liegt. Darauf folgt noch die Anwendung: Also lasset euer Licht leuchten! Von allen diesen Versen hat Lukas keinen in seine Bergpredigt aufgenommen. Den Spruch vom Salz der Erde hat er im Anschluß an die Gleichnisse vom Turmbau und kriegführenden König untergebracht; hier ist er als Anwendung des Gleichnisses auf die Jünger gedacht und durch inneren Zusammenhang unauflöslich mit den beiden Gleichnissen verbunden, während Matthäus ihn in direkter Anrede an die Jünger anführt und, wie es scheint, ihn formell v. 14 gleichgestaltet hat. Bemerkenswert ist, daß auch Markus diesen Spruch 9, 50 in ähnlicher Form aufführt wie Lukas. Daraus scheint auch wieder hervorzugehen, daß Matthäus hier Sprüche gesammelt hat, die den Jüngern gelten und ihre Stellung im Reiche Gottes kennzeichnen. Deutlicher wird diese Tendenz in den folgenden Versen 15—16. Es mag sein, daß v. 16 hier an seiner ursprünglichen Stelle steht; für ihn hat weder Lukas noch Markus eine Parallele. Aber für v. 15 wird sich in einem anderen Zusammenhang zeigen,

---

[1]) So schon St. Augustin, nachdem er früher die Verschiedenheit der Reden behauptet hatte. Vgl. Vogels, St. Augustins Schrift de consensu evangelistarum 110 A. 1. Heute wird die Identität der Reden fast allgemein angenommen. Vgl. Knabenbauer, Evangelium sec. S. Matthaeum I (Parisiis 1892) 174.

[2]) Vgl. auch Knabenbauer, Evangelium sec. S. Matthaeum I 174.

daß er durch die Kompositionstätigkeit des Matthäus an diese Stelle gekommen ist [1]). Von Bedeutung ist auch, daß sich die Systematik dieser Spruchgruppe durch gleichen Stil und durch den Gebrauch derselben Wörter kennzeichnet: *μακάριοι* usw. und *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας, τὸ φῶς*.

Die folgende Spruchgruppe umfaßt Mt 5, 17—48. Sie leitet das Hauptthema der Bergpredigt ein, das neue Gesetz und die neue Gerechtigkeit. Es wird in der Weise behandelt, daß der alten Gerechtigkeit die neue entgegengesetzt wird durch die stereotype Formel der Antithese [2]): *Ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.* Merkwürdigerweise fehlt auch diese Spruchgruppe fast ganz bei Lukas. B. Weiß wird Recht haben, wenn er das Fehlen dieses Abschnittes bei Lukas dadurch erklärt, „daß für die vom Gesetz durch Paulus freigesprochenen Heidenchristen derselbe seine Bedeutung verloren hatte“ [3]). Immerhin sind doch noch Parallelen aus Lukas und vielleicht auch Spuren im Abschnitt selbst genug vorhanden, die seine systematisierende Komposition erkennen lassen. Zunächst kommen hier die Verse 17—20 in Betracht, die die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz im allgemeinen erörtern und dem ganzen Abschnitt als Einleitung dienen sollen [4]). Schon diese Verse verraten deutlich ihre Zusammenstellung durch systematisierende Komposition. Ihre Voraussetzung scheint zu sein, daß Anklagen wider Jesu gesetzesfreien Standpunkt erhoben wurden [5]). Die Lukasparallele 16, 17 weist nämlich darauf hin, daß die Verteidigung Jesu auf die Anklagen in einer viel späteren Zeit erfolgt ist, als Matthäus glauben machen könnte. Vor allem vermag Mt 5, 19 diese Chronologie des Lukasevangeliums zu bestätigen. *Τῶν ἐντολῶν τούτων* ist nämlich mit seinem Demonstrativum ein deutliches Zeichen dafür, daß Jesus das Wort 5, 19 im Zusammenhang mit bestimmt an-

1) Vgl. unten S. 53 f

2) Heinrici, Die Bergpredigt 31 ff.

3) Das Matthäus-Evangelium, Göttingen 1910, 101. Friedr. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 127.

4) K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz (Bibl. Studien XIX, 1) 1914, 38 ff.

5) Maldonat erwähnt, daß diese Voraussetzung von den meisten Exegeten zur Erklärung von Mt 5, 17 ff. gemacht wurde: „Plerique putant ideo hoc Christum addidisse, quod iam tum a Judaeis accusaretur, quasi legem solveret, aut quod se certe accusatum iri sciret.“ Commentarii in quatuor Evangelistas I (Moguntiae 1874) 106.

geführten Gesetzesvorschriften gesprochen hat [1]). Sodann bereitet auch 5, 20 der Erklärung in diesem Abschnitt bedeutende Schwierigkeiten. Der Vers ist mit γάρ eingeleitet, kann aber kaum als Begründung für v. 19 aufgefaßt werden. Er scheint vielmehr einer Situation erwachsen zu sein, in der Jesus gegenüber der äußeren Gesetzesheiligkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer die innere Gesetzestreue als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gefordert hat. Somit wird wohl der Schluß erlaubt sein, bereits die Einleitung des Abschnittes 5, 17—48 als Beweis für den Kompositionscharakter desselben anzusprechen [2]).

Die Antithesen, die dann folgen, liefern dafür weitere Beweise. Die Verse 21—26 sowie 27—30 kommen in einem späteren Zusammenhang zur Sprache. Hier interessieren die Antithesen von der Ehescheidung 31—32, sowie die Antithesen von der Wiedervergeltung 38—42 und von der Feindesliebe 43—48. Der Spruch von der Ehescheidung setzt voraus, daß er in einer späteren Zeit gesprochen wurde, als Matthäus durch den Eingang der Bergpredigt nahelegt, da er Jesus bereits in der schroffsten Opposition gegen den Pharisäismus zeigt. Tatsächlich hat uns auch Matthäus noch die Situation erhalten, wo Jesus seine neue Ehemoral gegenüber der pharisäischen verkündet: 19, 1—12. Dort kehrt auch unser Logion wieder und zwar auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen. Bemerkenswert ist, daß Matthäus auch hier die Antwort Jesu in einer Antithese aufführt. Zu dem Thema, das nach 5, 17 ff. der Abschnitt 5, 17—48 behandeln soll, paßt aber die Antithese nicht, weil sie das christliche Gesetz dem mosaischen Gesetz (Dt 24. 1) schroff gegenüberstellt. Somit wird wohl die Annahme berechtigt sein, daß Matthäus die Verse 31 und 32 aus diesem Zusammen-

---

1) Heinrici, Bergpr digt 30. Paul Feine, Die Theologie des N T², Leipzig 1911, 43. Holtzmann, Synoptiker 208. Friedrich Maier (Die Hl. Schrift des N T I 135) macht den Evangelisten für die Verknüpfung der Verse 17—20 untereinander und mit 5, 16 bzw. 5, 20 ff. verantwortlich.

2) Die Verkennung des Kompositionscharakters der Verse hat zu den verschiedensten Erklärungen geführt. Vgl. Knabenbauer, Ev. sec. Matthaeum I 209. Auch der Versuch von Benz (Die Stellung Jesu 38 ff.), die Verse in einen glatten Zusammenhang zu bringen, befriedigt nicht. V. 20 zielt über den von ihm behaupteten Zweck der Verse, „den organischen Zusammenhang des Alten und Neuen darzulegen und die Zuhörer vor schwärmerischer Neuerungssucht zu warnen“, hinaus.

hang herausgenommen[1]) und der Systematik zuliebe sie an den Spruch vom Ehebruch 5, 27 angeschlossen hat.

Zu den folgenden Antithesen 38—42 und 43—48 hat Lukas die Parallelstellen. Von Matthäus sind sie jedoch dadurch unterschieden, daß die Antithese aufgelöst und ihr Inhalt reicher gestaltet ist. Die erste Antithese stellt dem ius talionis des alten Gesetzes das neue Gesetz einer durch kein Unrecht zu überwindenden Liebe gegenüber. Die Verse 39, 40, 41 sind durch diesen Gegensatz motiviert. Daran knüpft sich dann lose der Fall v. 42: *τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς,* der sich dem zurückgewiesenen alttestamentlichen Grundsatz v. 38 nicht unterordnet. Bei Lukas ist er daher durch eine etwas veränderte Formulierung dem Zusammenhang mehr angepaßt. Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß der Vers von Haus aus einem anderen Zusammenhang angehörte und aus systematischen Gründen hier eingefügt ist[2]). Die letzte Antithese dieses Abschnittes endlich, die das neue Gesetz der Feindesliebe behandelt, gibt keine Anhaltspunkte, die auf eine Kompositionstätigkeit hindeuten; ihre Sprüche offenbaren ein festes Gefüge, das als Beweis für ihren ursprünglichen Zusammenhang gelten muß[3]).

Die nächste Spruchgruppe der Bergpredigt reicht von 6, 1—18 und erörtert die neue Frömmigkeit gegenüber der alten, pharisäischen. Auch dieser Abschnitt verrät deutlich die Spuren seiner Komposition. So lassen sich vor allem die Verse 7—15 als Einlage in diesen Abschnitt nachweisen. Zunächst fällt auf, wie die Verse 7 und 8 den vorhergehenden Sprüchen vom heuchlerischen und verborgenen Beten parallel gehen und etwas gezwungen durch die Worte angeschlossen sind: *Προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε,* ähnlich wie v. 6: *σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε κτλ.* Darauf folgt das Vaterunser, das sich dadurch deutlich als Einlage nachweisen läßt, daß Lukas es 11, 1—13 bringt und die Veranlassung berichtet, die die Jünger dem Herrn boten, es ihnen mitzuteilen. Daß es hier in seinem historischen Zusammenhang steht, wird auch

---

1) Holtzmann, Synoptiker 211. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 116. Auch Knabenbauer (Ev. sec. S. Matthaeum I 171f.) findet diese Annahme wenigstens wahrscheinlich.

2) Vgl. Heinrici, Bergpredigt 33; Holtzmann, Synoptiker 213; J. Weiß, Die Schriften des N T I 278.

3) Heinrici, ebd. 33.

ziemlich allgemein zugestanden [1]), womit jedoch nicht gesagt ist, daß Lukas es auch in seiner ursprünglichen Form bietet [2]). An das Vaterunser schließen sich noch zwei Sprüche an, die noch einmal die Pflicht einschärfen, den Menschen ihre Fehler zu vergeben, und die in diesem Zusammenhang deswegen befremden, weil sie sich nicht auf den vorhergehenden v. 13 beziehen, sondern auf v. 12 zurückgreifen. Schon das ist ein Anzeichen, daß der Evangelist sie hier aus einem andern Zusammenhang hinzugefügt hat [3]). Dieser Zusammenhang läßt sich vielleicht noch aufzeigen, wenn wir diese Sprüche mit ihrer Parallele 18, 35 zusammenhalten. 18, 35 ist die Anwendung des Gleichnisses vom Schalksknecht, das Jesus auf die Frage des Petrus gibt: „Herr, wie oft kann mein Bruder gegen mich fehlen und soll ich ihm vergeben?" In diesem Zusammenhang würden die Sprüche 6, 14. 15 vorzüglich passen. Es scheint darum, daß auch sie die Annahme verstärken, daß der Abschnitt 6, 1—18 aus der Art seiner systematisierenden Komposition verstanden und erklärt werden muß [4]).

Dasselbe gilt für den folgenden Abschnitt v. 19—34. Er bezieht sich auf die ungeordnete Sorge um den Reichtum und stellt ihr gegenüber die Sorge um die unvergänglichen, überirdischen Güter des Reiches Gottes. Betrachten wir die Zusammenordnung dieser Sprüche und ihre Parallelen bei Lukas, so werden wir wiederum zu der Annahme geführt, daß der Evangelist sie systematisierend aneinandergereiht hat. Diese Annahme legt zunächst das lockere Gefüge, die asyndetische Zusammenstellung der Sprüche nahe [5]). Sodann muß der feste Zusammenhang, den sie bei Lukas haben, uns belehren, daß er ihre chronologische Stelle bewahrt hat. Wir sehen zunächst von 6, 22. 23 ab, da diese Verse an einer späteren Stelle besprochen werden [6]). Es kommen hier 6, 19—21, 25—34 und 6, 24 in Betracht. Lukas führt die Sprüche 6, 19—21, 25—34, nur in der Reihenfolge 25—34, 19—21, im

---

[1]) Schanz, Commentar 159. Zahn, Evangelium des Mt 284. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 144. Heinrici, Bergpredigt 34.

[2]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 131. Jos. Hensler, Das Vaterunser (Neutestamentl. Abhandlungen IV, 5), Münster 1914. Gegen ihn tritt für die Ursprünglichkeit der lukanischen Form ein Jakob Schaefer, in: Der Katholik XCV (1915) 216. [3]) Zahn, Evangelium des Mt 284 A. 92.

[4]) Vgl. auch Heinrici, Bergpredigt 34 f.; Holtzmann, Synoptiker 219; J. Weiß, Die Schriften des N T I 284. Auch Knabenbauer (Ev. sec. S. Matthaeum I 171 f.) gibt die Wahrscheinlichkeit dieser Anordnung zu.

[5]) Heinrici, Bergpredigt 35. [6]) Vgl. unten S. 56 f.

Anschluß an die Parabel vom törichten Reichen an, die die Wahrheit illustrieren soll, nicht Schätze zu sammeln auf Kosten des Gnadenreichtums vor Gott Lk 12, 13—34. In der Anwendung dieser Parabel auf die Jünger bringt dann Lukas die erwähnten Sprüche des Matthäus. Es erscheint zweifellos, daß sie bei Lukas durch diesen Zusammenhang besser motiviert sind; bei ihm wird man darum ihre historische Stelle suchen müssen [1]. Auch für 6, 24 möchte es scheinen, daß der Spruch als Einlage des Evangelisten aus anderem Zusammenhang zu betrachten ist [2]. Jedenfalls muß es befremden, wie er an die Sprüche vom Leibeslicht 22. 23 ohne sachlichen und stilistischen Zusammenhang angeschlossen ist. Lukas fügt ihn der Parabel vom ungerechten Verwalter 16, 1—12 an, die er in der Anwendung mit der Mahnung zur Treue im Kleinen endet. Man wird nicht behaupten können, daß der Spruch vom Mammonsdienst hier durch den Zusammenhang gefordert wird [3], woraus allerdings auch nicht folgt, daß er bei Matthäus seine historische Stellung hat. Es mag hier einer von den Fällen vorliegen, wo der synoptischen Überlieferung überhaupt der historische Zusammenhang eines Spruches verloren gegangen ist. Auf alle Fälle hat sich jedoch wohl ergeben, daß an der systematisierenden Komposition auch dieses Abschnittes nicht zu zweifeln ist.

Es folgt sodann der Abschnitt 7, 1—12, der eine Gruppe von Sprüchen über das Richten und Bitten zusammenfaßt. Die Erklärer stimmen fast alle darin überein, daß sie mit dem Voraufgegangenen und unter sich nur lose zusammenhängen [4]. Eine Erklärung, die sich auf den Zusammenhang stützt, kann darum leicht zu Künsteleien führen und hat dazu geführt [5]. Es legt sich jedoch die Frage nahe, ob die Verse überhaupt aus dem Zusammenhang zu erklären sind. Wenn Schanz [6]) meint, daß die Sprüche in jedem Falle, ob sie bei Matthäus an ihrer ursprünglichen Stelle stehen oder nicht, aus seinem Zusammenhang verstanden werden müssen, und wenn auch Fr. Maier sagt [7], daß

[1] Schanz, Commentar 159. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 140. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 291. Knabenbauer (Ev. sec. S. Matthaeum I 172) hält dies wenigstens für wahrscheinlich.

[2] B. Weiß, ebd. 144.

[3] Fiebig, Zeitschr. f. d. ntl Wissenschaft XIII (1912) 207. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 249.

[4] Schanz, Commentar 230. Zahn, Evangelium des Matthäus 299.

[5] Maier, Die Hl. Schrift des N T I 154.

[6] Ebd. 237. [7] Ebd. 135.

aus der Verknüpfung der Sprüche erhelle, wie der Evangelist sie verstanden habe, so scheinen diese Ansichten doch das Richtige nicht zu treffen, da sie die Art der Komposition bei Matthäus zu wenig berücksichtigen[1]). Er stellt gleichartige Sprüche zusammen, nicht um sie durch diese Zusammenstellung gegenseitig zu erklären, sondern um alle irgendwie zu seinem Thema gehörigen Stücke in systematischer Einheit darzubieten, wie im Vorhergehenden, so auch hier. Als erstes Anzeichen dieser Zusammenstellung gilt auch hier wieder das lockere Gefüge, v. 1. 6. 7 sind asyndetisch angeschlossen. Besonders v. 6 scheint sich als Einlage kenntlich zu machen[2]). Wenn auch als Mahnung, eine Grenze des Nichtrichtens einzuhalten, in diesem Zusammenhang verständlich[3]), so scheint er doch einer bestimmten Veranlassung zu seiner Erklärung zu bedürfen. Heinrici nimmt an, daß er „bittere Erfahrungen des Verkünders der Wahrheit“ voraussetze[4]). Joh. Weiß meint, Matthäus habe das Wort wohl hierher gestellt, um eine Mißdeutung des vorhergehenden Verbotes zu richten, abzuwehren. Lukas hat für diesen Spruch keine Parallele. Er kann aber wieder zum Beweise angerufen werden, um die Verse 7—11 als Einlage des Evangelisten Matthäus zu erkennen. Lukas hat diese Sprüche an das Gleichnis vom bittenden Freunde angeschlossen als Ermahnung der Jünger zum vertrauensvollen und beharrlichen Gebet. Da sie aus diesem Zusammenhang nicht gelöst werden können,

---

[1]) Maldonat bemerkt, nachdem er einige Versuche, den Zusammenhang von Kap. 7 mit dem Vorhergehenden herzustellen, erwähnt hat: „Ego iam monui, non esse anxie quaerendam in Evangelistis sententiarum connexionem, quia res non eo ordine scribere voluerunt, quo factae a Christo vel dictae sunt. Quod praecipue in eius concionibus observatur, in quibus nec omnia, quae dixit, nec eo, quo dixit, ordine recensent, contenti praecipua eius doctrinae capita commemorare.“ Commentarii in quatuor Evangelistas I 153. Auch Cornelius a Lapide erklärt, daß Mt 5 und in den folgenden Kapiteln vergeblich nach einem Zusammenhang gesucht werde (Commentarii I 32) und stellt den Kanon auf: „Inter se conferendi sunt Evangelistae illi qui idem Christi factum dictumve narrant, ut ex omnium collatione plena rei historia colligatur: sicubi contrarium dicere videantur, conciliandi sunt, quod aliam et aliam circumstantiam temporis, loci, personarum etc., ab aliis omissam spectarint, juxta illud: Distingue tempora et conciliabimus iura“ (Ebd. 31).

[2]) Heinrici, Bergpredigt 37. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 152. J. Weiß, Die Schriften des N T I 296.

[3]) Maier, Die Hl. Schrift des N T I 155. Ebenso J. Weiß, Die Schriften des N T I 296. [4]) Heinrici, Bergpredigt 37.

so wird man annehmen müssen, daß sie hier an ihrer ursprünglichen Stelle stehen [1]). Matthäus hat sie also aus systematisierenden Gründen in seinem Zusammenhang eingestellt. Dagegen könnte man vielleicht einwenden, daß unter dieser Voraussetzung Matthäus diese Sprüche über das Bitten wohl an das Vaterunser angeschlossen hätte. Aber daran mag ihn der Grund gehindert haben, daß jene Sprüche über das stille, verborgene Beten ursprünglich einem anderen Zusammenhang entstammten, diese 7, 7 ff. dagegen dort 6, 5 ff. nicht eingeordnet werden konnten, weil da der Gegensatz zwischen falscher und rechter Frömmigkeit für die Stoffordnung maßgebend war. Am Schluß dieses Abschnittes Mt 7, 12 steht das Wort: *Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* Dieses Schlußwort ist charakteristisch für die Komposition des Matthäus. Indem er es durch *οὖν* an das Vorhergehende anschließt, will er es auf die ganze Bergpredigt zurückbeziehen [2]). Freilich wäre es dann nur, worauf Zahn mit Recht aufmerksam macht, am Schluß von Kap. 5 am Platze gewesen. „An der Stelle, die Mt — anders Lk 6, 31 — dem Satz gegeben hat, geht nichts voran, was in 7, 12 seinen zusammenfassenden Abschluß fände, und es folgt von 7, 13 an eine Reihe von Mahnungen, welche, was Bedeutung und Stärke des Tons anlangt, mit 7, 1—11 auf gleicher Linie liegen und durch nichts als mehr oder weniger entbehrliche Nachträge zu der mit 7, 12 scheinbar abgeschlossenen Rede sich kennzeichnen" [3]). Dennoch ist es unnötig, gleich Zahn mit x L, einigen Min, S [1], einer der drei Hss von Sh, Arm das *οὖν* zu streichen, da dadurch der Spruch an dieser Stelle nicht verständlicher wird [4]). Vielmehr deutet das *οὖν* darauf hin, daß der Evangelist zu einem gewissen Abschluß seiner Komposition gekommen ist und nun in einem bedeutenden Spruch Jesu die Summe des Gesetzes zusammenfassen will. Daß er von dieser Absicht geleitet wurde, macht die Parallele bei Lukas sicher. Lukas hat den Spruch 6, 31 unter den Geboten der Liebe und Barmherzigkeit angeführt; hier folgt

---

[1]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 149. Holtzmann, Synoptiker 223. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte 95. J. Weiß, Die Schriften des N T I 296.

[2]) Vgl. dazu Schanz, Commentar 237.

[3]) Zahn, Evangelium des Matthäus 308.

[4]) Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 297.

er auf den Satz: *καὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.* Es läßt sich nicht übersehen, daß sich das Schlußwort des Matthäus hier sinn- und sachgemäß einfügt. Man wird darum mit den meisten Erklärern [1]) zu der Annahme berechtigt sein, daß Lukas den richtigen Zusammenhang des Spruches bewahrt hat, und man wird Heinrici recht geben müssen, wenn er sagt: „Diese Verwendung allgemein orientierender und zusammenfassender Aussprüche am Eingang und am Schluß der sich deutlich voneinander absetzenden Gnomengruppen setzt einen Plan voraus, nach dem innerlich zusammengehörende Stücke aufgereiht sind“ [2]).

Es erübrigt nun noch, die Schlußermahnungen der Bergpredigt zu besprechen. Sie setzen unvermittelt mit dem Spruche ein: *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης κτλ.* Bei Lukas fehlen 7, 13. 14. Er hat die Parallele dazu 13, 23—24, wo es auf die Frage der Jünger: *κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι* heißt: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας κτλ.* Im wesentlichen wird es sich hier wie dort um denselben Spruch Jesu handeln [3]). Ihrem Wortlaut und Inhalte nach sprechen sie nicht vom Eintritt ins gegenwärtige Gottesreich, sondern vom Eintritt ins Gottesreich des Jenseits [4]). Darum wird man auch hier wohl annehmen können, daß Lukas den Spruch Mt 7, 13 an seinem historischen Ort berichtet, daß Matthäus ihn also, weil er ihm zum Schluß der Berg-

---

[1]) Maier, Die Hl. Schrift des N T I 157. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 156. Holtzmann, Synoptiker 223. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 297. Bereits Cornelius a Lapide bemerkt zu v. 12: „Potest . . . *τὸ* ergo hic proprie sumi ut illativum, sed ita ut conclusionem inferat non ex eis quae proxime praecesserunt, licet id velit S. Chrysostomus; verum eam inferat ex ulterioribus et remotius dictis, more Hebraeo, puta ex iis quae tum c. V et VI, tum initio huius capitis dixit de dilectione proximorum, etiam inimicorum, de danda eleemosyna, de danda venia offendentibus, de non iudicando. Unde Lucas VI, 30 illis haec ita connectit: Omni inquit, petenti te tribue, et qui aufert quae tua sunt, ne repetas; et prout vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter; ac verisimile est Christum haec ita dixisse et connexisse, ut habet Lucas.“ Commentaria in Quatuor Evangelia (ed. Ant. Padovani) I² (Augustae Taurinorum 1912) 284. Maldonat, Commentarii I 153. Bisping, Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament I² (Münster 1867) 178.

[2]) Heinrici, Bergpredigt 12.

[3]) Maier, Die Hl. Schrift des N T I 158.

[4]) Dalman, Die Worte Jesu 129ff. E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 94.

predigt zu passen schien, hierher versetzt hat [1]). Darauf folgt die Warnung vor den falschen Propheten mit den Gleichnissen vom guten und faulen Baum, die auch Lukas in diesem Zusammenhang in seiner Bergpredigt hat. Daran schließt sich eine Einlage des Matthäus 22. 23, von der später die Rede sein wird [2]). Schließlich endet die Bergpredigt übereinstimmend mit Lukas mit dem Gleichnis vom Hausbau. Nur ein kleiner Unterschied waltet bei beiden ob, der vielleicht in diesem Zusammenhang nicht ohne Wichtigkeit ist. Während es bei Lukas heißt: *Πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς κτλ.*, sagt Matthäus: *Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς κτλ.* Vielleicht hat Matthäus das Demonstrativum „*τούτους*" [3]) für das allgemeinere „*μου τῶν λόγων*" bei Lukas deswegen eingesetzt, um das Gleichnis systematisierend und zusammenfassend auf die ganze Bergpredigt zu deuten.

Somit hat sich uns ergeben, daß die Bergpredigt als eine große, kunstvolle Komposition des Evangelisten zu betrachten ist, die von der Tendenz geleitet war, die Sprüche Jesu von der neuen Gerechtigkeit in systematischer Einheit darzubieten.

Wir kommen zur zweiten Spruchsammlung, die wir auf dieselbe Methode hin untersuchen müssen, Mt 9, 35—10, 42. Sie zerfällt in drei Gruppen: 9, 35—10, 15 behandelt die Sendung der Apostel; 10, 16—25 unterrichtet sie über das bei ihrem Apostolat zu erwartende Schicksal; 10, 26—39 enthält Ermahnungen zum furchtlosen Bekenntnis und Martyrium. Daß diese Aussendungsrede, wie sie bei Matthäus steht, der Kompositionstätigkeit des Evangelisten ihre Zusammenstellung verdankt, wird nur von wenigen Forschern verkannt. Bisping meint, Lukas gebe die Rede an die Zwölfe nur im Auszuge, und Jesus habe bei der Aussendung der 70 Jünger und bei anderen Gelegenheiten einzelne Teile unserer Rede wiederholt [4]). Auch Schanz steht der Annahme einer

---

1) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 157. Weizsäcker, Untersuchungen 100. Maldonat (Commentarii I 160) bemerkt zu dem Verse: „Ea enim angusta est porta, aut certe non concionando, sed cum a quodam admirante praeceptorum ipsius severitatem interrogatus fuisset Christus: Domine, si pauci sunt qui salvantur, respondens dixit: contendite intrare per angustam portam: sic enim Lucas narrat, qui in recensendis Christi sententiis plus ordinis servare solet." Auch Knabenbauer (Ev. sec. S. Mathaeum I 172) hält diese Anordnung für wahrscheinlich. 2) Vgl. S. 59. 3) *τούτους* fehlt in B.

4) Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament I (Münster 1867) 229.

Komposition dieser Rede skeptisch gegenüber, will jedoch nicht in Abrede stellen, „daß in unserer Rede manches erwähnt ist, was für die damalige Situation nicht recht paßt“ [1]). Knabenbauer hält es für nicht unwahrscheinlich, „Christum iam in prima missione apostolorum quaedam adiecisse quae ulteriorem eorum atque universalem missionem spectarent“, meint aber: „Ceterum si tibi probabilius videtur sermonem ab evangelista ex variis Christi effatis esse compositum, idem existimas quod iam Jansenius verum esse censuit“ [2]). Mit Jansenius ist dieser Ansicht die Mehrzahl der Exegeten, so Schaefer-Meinertz, Grimm [3]), Belser, Zahn, Heinrici, B. Weiß, Holtzmann, Weizsäcker, Joh. Weiß, Wellhausen, Schott u. a. Suchen wir nun die Gesichtspunkte herauszustellen, die den Evangelisten bei seiner Komposition geleitet haben. Eine nähere Betrachtung der Rede und ein Vergleich mit den parallelen Berichten der beiden andern Synoptiker werden uns überzeugen, daß Matthäus die den Apostolat der Jünger betreffenden Aussprüche Jesu gesammelt und in systematischer Anordnung an die Aussendungsrede angeschlossen hat. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Lukas zwei Aussendungsreden unterscheidet; die eine 9, 1 ff. ist an die Zwölfe gerichtet, die andere 10, 1 ff. an die Siebzig. Die erste ist gleich Mt 10, 9. 10. 11. 14, die zweite deckt sich mit Mt 9, 37—38; 10, 16; 10, 9—13; 10, 7—8. 14—15. Bei Matthäus ist die Wahl und Aussendung der Siebzig nicht erwähnt; er sah sich darum genötigt, zwei Spruchreihen, die einem verschiedenen Zusammenhang und verschiedenen Zeiten angehören, in einer Rede zusammenzuordnen. Wir beobachten das schon an den Einleitungsversen 9, 37. 38. Diese Verse stehen bei Lukas in der Rede an die Siebzig, und es scheint, daß sie hier am rechten Platze sind. Wenn nämlich

---

1) Commentar 282.

2) Ev. sec. S. Matthaeum I 366.

3) Grimm (Das Leben Jesu III^2 [Regensburg 1895] 367) sagt: „Mit dieser messianischen Mahnrede bei Gelegenheit der „Entsendung seiner Apostel“ kommen notwendig alle die in unlösbare Schwierigkeit, welche sich nicht überzeugen wollen, daß nur Lukas unter den Synoptikern den geschichtlichen Zusammenhang streng verfolge. Nämlich Matthäus bietet bei dieser Gelegenheit auch eine messianische Rede, aber so ausführlich, daß sie 38 Verse umfaßt. Wir haben eben wieder, wie sich klar beweisen läßt, bei Matthäus die gleiche Erweiterung der bei diesem Anlaß gesprochenen Rede, eine absichtliche Komposition, wie wir eine solche, im engen Zusammenhang mit den Zwecken des Matthäus, schon in der Bergpredigt erkannt haben.“

Jesus sagt: „Die Ernte ist reich, der Arbeiter sind wenige usw.“, so scheinen diese Worte ein fortgeschritteneres Stadium der Mission vorauszusetzen und die Wahl und Aussendung der Siebzig begründen zu wollen, da sich gezeigt hat, daß die Zwölfe für die Mission nicht mehr ausreichen. Matthäus hat nun diese Verse vorausgenommen und zur Motivierung der Aussendung sinnvoll voraufgeschickt [1]), noch bevor Jesus 10, 1 die Apostel herbeirief und ihnen die Vollmachten der Teufelaustreibung und Krankenheilung gegeben hatte.

Schon diese Beobachtung zeigt sofort die systematisierende Absicht des Evangelisten. Nachdem Jesus dann die Jünger herbeigerufen und ihnen Vollmachten gegeben hat, läßt Matthäus das Namenregister der Apostel folgen. Dieses gibt sich schon durch die Art der Anknüpfung als Einschaltung zu erkennen; der Evangelist leitet es nämlich ein durch die Worte: *Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα.* Auch Lukas läßt keinen Zweifel darüber, daß die Apostelwahl zu einem früheren Zeitpunkt vollzogen worden; sie geht nach ihm und auch nach Mk 3, 13 ff. unmittelbar der Bergpredigt vorauf. Daß sie hier und nicht bei der Aussendung ihren Platz hat, geht endlich auch daraus hervor, „daß die Jünger erst in längerem Umgang mit Jesus die Fähigkeit, seine Mitarbeiter zu werden, erlangt haben mußten“ [2]), ehe sie als solche ausgesandt werden konnten. Übrigens verrät sich das Namenregister so deutlich als Einlage des Evangelisten, daß auch diejenigen Erklärer, die die Aussendungsrede im matthäischen Umfange als ursprünglich ansehen, dieses dennoch als Einlage gelten lassen [3]).

Mit 10, 5 setzt sodann die eigentliche Aussendungsrede ein; ihr erster Teil 10, 5—15 gibt Vorschriften für die eigentliche Mission. Matthäus hat hier dieselben Sprüche zusammengestellt, die Lukas, allerdings mit einigen Dubletten, auf die beiden Aus-

---

[1]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 194.

[2]) Holtzmann, Synoptiker 232. Auch Zahn, Das Evangelium des Matthäus 393. Cornelius a Lapide (Commentaria I 348) bemerkt: „Christus proxime ante sermonem in monte habitum, e turba discipulorum selegit duodecim Apostolos, ut diserte docet Lucas, Cap. VI, 13 . . . Elegit ergo duodecim Apostolos, id est legatos suos primarios, quos cum plena auctoritate et potestate legavit et misit per totum orbem, ut Evangelium suum annuntiarent omnibus gentibus: alios enim 72 quoque elegit sed hos non Apostolos, sed discipulos nuncupavit.“ Ebenso Aug. Calmet, Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti (ed. Mansi) I (Wirceburgi 1787) 229.

[3]) Schanz, Commentar 284. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum I 370.

sendungsreden 9, 1—6 und 10, 4—12 verteilt hat. Ein deutlicher Hinweis auf die Komposition auch dieses Abschnittes ist v. 16. Diesen Spruch hat Matthäus als Einleitung in den folgenden Abschnitt gedacht, der die Schicksalsweissagungen für die Jünger enthält[1]). Das geht daraus hervor, daß er v. 17 anschließt durch das verbindende *δὲ*: *Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*. Lukas hat den Spruch in der Aussendungsrede an die Siebzig 10, 3. Wenn auch nicht ausgeschlossen ist, daß Jesus diesen Spruch auch zu den Apostel gesprochen hat, so scheint er doch in dem Zusammenhang, den ihm Lukas gegeben, ursprünglicher zu sein, wie nachher deutlicher wird, und von Matthäus im Interesse der Systematisierung dem folgenden Abschnitt als Einleitung vorgesetzt worden zu sein[2]).

Die Betrachtung dieses nächsten Abschnittes macht diese Tendenz des Evangelisten noch deutlicher. Mt 10, 17—23 hat seine Parallelen Lk 12, 11. 12; 21, 12—19 und Mk 13, 9—13. Lk 12, 11. 12 ist an die Warnung Jesu vor dem Sauerteig der Pharisäer angeknüpft und mit den Mahnungen zu freimütiger Predigt des Evangeliums verflochten, die Matthäus im dritten Teil dieser Rede unterbringt. Der Inhalt dieser Sprüche scheint es nahezulegen, daß sie uns in ein späteres Stadium der Jüngermission versetzen; insbesondere scheint ihnen eine Beziehung zum Pharisäismus ursprünglich gewesen zu sein, die Lukas noch erhalten hat. So läßt es sich verstehen, daß den Jüngern geweissagt wird, daß sie vor Ratsversammlungen geführt und in Synagogen gegeißelt werden.

Noch deutlicher weisen die übrigen Verse dieses Abschnittes auf einen späteren Zeitpunkt und Zusammenhang hin, so, wenn ihnen gesagt wird, daß sie vor Statthalter und Könige geführt werden, wenn ihnen der Hl. Geist versprochen wird, durch den

---

[1]) E. Schott, Die Aussendungsrede Mt 10, Mk 6, Lk 9. 10, in: Zeitschrift f. d. ntl Wissenschaft VII (1906) 40. Maldonat (Commentarii I 218): „*Δέ* videtur poni pro *ἄρα*, ergo; cavete ergo . . . ab hominibus. Explicat, quos paulo ante lupos appellaverit; homo enim homini lupus.“ Ebenso Cornelius a Lapide, Commentaria I 364 ff. Calmet, Commentarius I 242. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum I 393.

[2]) Zahn, Das Evangelium des Matthäus 393. Schanz, Commentar 294: „Da wir von so bedeutenden Gefahren bei der ersten Aussendung nichts wissen, so müssen wir schon hier eine Anticipation der Ereignisse nach der zweiten Aussendung annehmen.“ Grimm, Das Leben Jesu III 367 A. 1. Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus I[4] (Freiburg 1893) 400 A. 1.

sie reden werden, wenn ihnen Zerwürfnisse mit den eigenen Familienangehörigen vorausgesagt werden[1]), und vor allem auch dadurch, daß sie auf die Wiederkunft des Menschensohnes verwiesen werden. Aus diesem letzten Hinweis ersehen wir deutlich, welchem Zusammenhang diese Sprüche entnommen sind, nämlich dem Zusammenhang der Wiederkunftsrede, wo sie von Markus und Lukas übereinstimmend angeführt werden. Auch Matthäus selbst scheint dieses anzudeuten. In seiner Wiederkunftsrede berichtet er nämlich zu den Parallelstellen des Markus und Lukas ganz summarisch 24, 9: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά σου.* Offenbar hat er hier die Sprüche nicht alle wiederholen wollen, die er in seiner Aussendungsrede aus systematischen Gründen eingesetzt hat[2]).

Den Schluß dieses Abschnittes bilden zwei Verse 24. 25, zu denen Lukas eine Parallele hat in seiner Bergrede 6, 40, die aber durch die Wendung, die sie bei Matthäus haben, in seinen Zusammenhang hineinpassen. Nur 25ᵇ mag noch darauf hinweisen, daß Matthäus auch hier komponiert hat. Die Vershälfte lautet: *εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ.* Dieses Wort Jesu nimmt wohl Bezug auf Mt 9,34 und 12, 22ff. Es ist „eine Abkürzung und Verschärfung“ der dort überlieferten Schmähungen[3]), daß er im Bunde mit Beelzebub, dem Obersten der Teufel, stehe. Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß v. 25ᵇ in seinem Zusammenhang durch 9, 34 chronologisch gestützt werde. Das ist jedoch nicht unbedingt der Fall. Die Wunderberichte im Kap. 8 und 9 hat „Jesus nicht Schlag auf Schlag gewirkt und dann eine Zeitlang ausgesetzt; die Anzeichen der kommenden Krisis im Kap. 11 und 12 sind nicht in rascher, unmittelbarer Folge über Jesus hereingebrochen — ein solcher Geschichtsverlauf hat alle innere Wahrscheinlichkeit gegen

---

[1]) Cornelius a Lapide, Commentaria I 369: „Haec non tam in prima, quam in secunda missione Apostolorum per Judaeam et totum orbem, post mortem Christi contigerunt. Quare Jansenius putat hic esse hysterologiam; haec enim a Christo esse dicta, non tunc, sed paulo ante mortem, ut habet Lucas, cap. XXI, 16.“ Ebenso Grimm, Das Leben Jesu III 367 A. 1; ders., Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868, 170ff.

[2]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 201. Holtzmann, Synoptiker 233. Weizsäcker, Untersuchungen 101. Joh. Weiß, Die Schriften des NT I 310. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei, Berlin 1904, 48. Schott, Die Aussendungsrede 140. [3]) Zahn, Das Evangelium des Matthäus 405.

sich. Auch der katholischen Forschung gilt es als ausgemacht, daß der Evangelist hier überall zeitlich Getrenntes um der sachlichen Zusammengehörigkeit willen verbunden hat" [1]). Grimm hält es sogar für ganz ausgeschlossen, daß 9, 34 bereits vor der Aussendung der Apostel liege und 10, 25[b] schon in der Aussendungsrede von Jesus sei gesprochen worden, weil diese Anschuldigung und Beschimpfung Jesu ein Stadium des Unglaubens bezeichne, das sich erst in einer späteren Entwicklung ausgestalte [2]). Es scheint somit die Annahme nicht von der Hand zu weisen zu sein, daß 25[b] später gesprochen wurde, als Matthäus angibt [3]).

Es hat sich also gezeigt, daß auch der zweite Teil der Aussendungsrede von dem systematisierenden Prinzip der Kompositionstätigkeit des Matthäus beherrscht ist.

Vielleicht wird sich dasselbe Prinzip auch im dritten Teil dieser Rede aufzeigen lassen. Die Mahnungen zu offenem Bekenntnis des Evangeliums und zu starkem Vertrauen trotz der Gefahren, die ihrem Leben drohen, scheinen vorauszusetzen, daß die Jünger auf ihren Missionsreisen bereits üble Erfahrungen gemacht haben [4]). Tatsächlich stehen die Sprüche bei Lk 12, 2—9 im Anschluß an die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und erscheinen zu einem Zeitpunkt gesprochen, nachdem die Absage an den Pharisäismus erfolgt und nachdem bereits sowohl

---

1) Maier, Die Hl. Schrift des N T I 78. Belser, Einleitung 56. Schaefer-Meinertz, Einleitung 256.

2) Grimm, Das Leben Jesu III 367 A. 1ff.

3) So auch Wellhausen, Das Evangelium Matthaei 50.

4) Grimm (Die Einheit der vier Evangelien 170 ff.) meint wohl mit Recht, daß diese Leidensweissagungen Jesu erst dann hätten gesprochen werden können, nachdem Jesus sein eigenes Leiden vorausgesagt und die Leiden der Jünger als Bedingung der Nachfolge Christi gekennzeichnet habe. Für die Komposition dieses Abschnittes (10, 17—39) scheinen ihm sodann die Verhältnisse der späteren Mission maßgebend gewesen zu sein: „Der Vortrag, den der Evangelist absichtlich, wie eine Musiv-Arbeit, aus mehreren messianischen Lehrstücken zusammenstellt, die ihrem Anlasse und der Zeit nach auseinanderfallen, gewinnt erst sein volles Licht, wenn wir das eine festhalten: In dem Augenblicke, wo Matthäus also schreibt, findet seine messianische Rede gerade ihre ergreifendste Erfüllung. Eben die aufgezählten (?) Apostel stehen mit ihrer Sendung mitten in Israel da, so wunderkräftig, aber auch so entblößt, wie es der Meister bestimmt hat. Und so eben werden sie vor den „Hohen Rat geschleppt" und „gegeißelt" und „getötet" und eine „allgemeine" Gärung und Auflösung aller natürlichen Bande geht durch das Land: genau wie es der Meister vorausgesagt hat." Ebd. 273.

die Apostel Lk 9, 10 ihre Missionsreise vollendet und Lk 9, 51 ff. Enttäuschungen erlebt, als auch die Siebzig Lk 10, 17 von ihrer Missionsreise zurückgekehrt waren. Vielleicht läßt dies darauf schließen, daß Lukas den historischen Zusammenhang dieser Sprüche bewahrt und daß Matthäus sie zum Thema „der Apostolat der Jünger“ in seine Instruktionsrede eingefügt hat.

Es folgen dann Sprüche 34. 35. 36. 37. 38. 39, die einem anderen Prinzip ihre Einordnung an dieser Stelle verdanken, von dem in einem späteren Zusammenhang die Rede sein wird [1]). In den Schlußversen 10, 40—42 kehrt Matthäus dann wieder zur Mission zurück. Nur v. 40 hat Lukas in etwas anderer Fassung als Spruch der Aussendungsrede an die Siebzig 10, 16 überliefert [2]). Er wird daher sicher zum ursprünglichen Inhalt der Rede gehört haben. Daran schließen sich dann aber zwei Sprüche, für die Lukas keine Parallele hat und für die auch Matthäus keine stilistische, noch sachliche Anknüpfung bietet. Auch auf sie müssen wir in einem späteren Zusammenhang zurückkommen [3]).

So hat sich also wie für die Bergpredigt, so auch für die Aussendungsrede gezeigt, daß Matthäus, an eine historische Begebenheit und Rede anknüpfend, Sprüche gesammelt und zu einem einheitlichen Ganzen plan- und sinnvoll verbunden hat, die zeitlich auseinanderliegen, aber ihm zu dem Grundgedanken jener Rede zu passen schienen.

Als dritte Rede kommt in diesem Zusammenhang die Parabelrede Mt 13, 1—52 in Betracht. Sie umfaßt sieben Parabeln, die Matthäus, wie es scheint, unter dem gemeinsamen Begriff des Himmelreiches zu einer Gruppe vereinigt hat [4]). Wiederum werden die Parallelen des Markus- und Lukasevangeliums, sowie innere Kriterien der matthäischen Parabelrede die fast allgemein gewordene Ansicht mindestens wahrscheinlich machen, daß Matthäus auch sie nach systematisierenden Gesichtspunkten komponiert hat. Zunächst werden von allen Synoptikern die historische Gelegenheit

---

1) Vgl. unten S. 60 f.

2) Für die Identifizierung von Mt 10, 40 und Lk 10, 16 sprechen sich aus Wellhausen, Das Evangelium Lucae, Berlin 1904, 50; B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium 210; Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 312 und vor allem Grimm, Die Einheit des Lukas-Evangeliums, Regensburg 1863, 112 A. 1.

3) Vgl. unten S. 61 f.

4) Schanz, Commentar 337. Schaefer-Meinertz, Einleitung 272. Friedr. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 80.

und Situation, sowie die Sämannsparabel übereinstimmend berichtet. Daran schließt sich die Frage der Jünger nach dem Zweck der Parabelrede überhaupt und Jesu Antwort. Schon in diesem Abschnitt zeigt sich, abgesehen von dem größeren Umfang desselben bei Matthäus [1]), ein charakteristischer Unterschied seines Berichtes. Während Markus schreibt: *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, heißt es bei Matthäus und bei Lukas: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια κτλ.* Markus deutet demnach *τὸ μυστήριον* als das Reich Gottes selbst, das durch die Gleichnisse erklärt wird; Matthäus dagegen bezieht *τὰ μυστήρια* auf die Geheimnisse, die den Jüngern in den Gleichnissen gedeutet werden. Man wird wohl berechtigt sein, den Singular des Markus als ursprünglich anzusehen [2]), während der Plural des Matthäus den Gedanken nahelegen könnte, er habe ihn eingesetzt, um die einzelnen Parabeln unter der Grundidee der Parabelrede 13, 11 zusammenzufassen; *τὰ μυστήρια* sind ihm die Lehren geworden, die in den Parabeln enthalten sind und den Jüngern gedeutet, dem Volke aber verschlossen werden [3]).

Nach dem Abschnitt über den Zweck der parabolischen Rede Jesu folgt die Deutung des Sämannsgleichnisses, die die drei Synoptiker übereinstimmend an derselben Stelle berichten. Daran schließen sich bei Markus und Lukas einige Sprüche, die den Lehrcharakter der Parabel illustrieren sollen und bei Lukas, wie es scheint, mit Recht die Parabellehre abschließen [4]). Bei Matthäus fehlen diese Sprüche an dieser Stelle, anscheinend aus dem Grunde, weil sie hier den systematischen Zusammenhang seiner Rede unterbrechen würden. Von nun an gehen die synoptischen Berichte ganz auseinander. Mk 4, 26—29 bringt das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, für das Matthäus das Unkrautgleichnis eingesetzt hat. Beide fehlen bei Lukas. Sodann gehen wieder

---

[1]) V. 16. 17 kommen später zur Sprache. Vgl. unten S. 64 f.

[2]) Buzy, Introduction aux Paraboles évangéliques, Paris 1912, 249 ff. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris 1911, 94.

[3]) Buzy, Introduction 263. A. Meyer (Jesu Muttersprache, Freiburg und Leipzig 1896, 82 f.) sieht zwischen dem Singular des Mk und dem Plural des Mt eine Entwicklung in der Anschauung der Gemeinde über die Gleichnisse liegen. Dagegen Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu 1. Teil [2] [Tübingen 1910] 127), nach dem *τὰ μυστήρια* eine Kombination von *τὸ μυστήριον* und *τὰ πάντα* des Mk ist.

[4]) B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 134. Wir kommen später noch einmal auf das Parabelkapitel zurück. S. unten S. 63 ff.

Matthäus und Markus auf eine kurze Strecke zusammen und erzählen die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig. Diese hat Lukas in einem späteren Zusammenhang aufgeführt 13, 18—21. Manche Forscher nehmen an, daß sie bei Lukas an ihrem historischen Orte stehen [1]). Die auch hier wieder vorkommenden Bilder von Aussaat und Wachstum mögen diese Annahme stützen und den Faden zeigen, an dem sie Matthäus in diesem Zusammenhang aufgereiht hat. Doch läßt sich darüber keine sichere Entscheidung treffen, da der Zusammenhang dieser Parabeln bei Lukas keine sicheren Kennzeichen bietet, die dort ihre historische Stelle erkennen lassen. Vielleicht deutet aber der Schluß dieses Abschnittes darauf hin, daß der Evangelist eine größere Sammlung von Parabeln bieten wollte, indem er die Parabelrede Jesu als die Erfüllung der Weissagung auffaßt: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς* (Ps 78, 2). Mit diesen Worten schließt nun auch Matthäus seine Parabelrede, soweit sie Jesus vor dem Volke gesprochen hat. Darauf entließ er das Volk und ging in das Haus, wo er den Jüngern das Unkrautgleichnis deutet Mt 13, 36—43.

Mit v. 44 folgen dann endlich noch drei Himmelreichsgleichnisse, die sich wohl sicher als Nachträge des Evangelisten zur historischen Parabelrede werden nachweisen lassen [2]). Zunächst mag schon darauf hindeuten, daß sie ohne jede Anknüpfung der Deutung des Unkrautgleichnisses angehängt sind, während sie unter sich durch *πάλιν* einen gewissen Zusammenschluß gefunden haben. Sodann führen sie auch einen neuen Gedanken in die Parabelrede ein, der, da er unvermittelt eintritt, den Eindruck eines nachträglichen Einschubs der Verse 44—52 verstärkt. Während nämlich bis jetzt nur vom Wesen und Wirken des Himmelreiches die Rede war, wird nun sein Wert und seine Kostbarkeit der Vergleichsgrund der neuen Parabeln; nur das Gleichnis vom Fischnetz hat wieder eine eschatologische Wendung und wiederholt fast

---

[1]) So Zahn, Das Evangelium des Matthäus 494. B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium 260. Grimm (Das Leben Jesu III 261) behauptet sogar: „Die Parabel vom Senfkorn lesen wir bei Lukas bei einer ganz anderen späteren Gelegenheit (13, 18), die durch ihre genaue bestimmte Entwicklung keinen Zweifel gestattet, daß sie für die fragliche Parabel den eigentlich geschichtlichen Zus mmenhang an die Hand gibt".

[2]) Calmet (Commentarius I 292) „Parabola v. 44 recitata, ex iis non est, quas Jesus in navigio sedens proposuit: vel saltem hanc cum caeteris supra narratis Evangelista non tradidit."

wörtlich die Deutung, die dem Unkrautgleichnisse gegeben wurde. Endlich scheinen noch die Verse 51 und 52 auf die Vermutung zu führen, daß sie einem späteren Zeitpunkt angehören; danach haben die Jünger diese Gleichnisse ohne Mühe verstanden; sie bedürfen nicht der Deutung und sie gleichen darum einem geschulten Schriftgelehrten und sind ausgerüstet für das Reich Gottes [1]. Man wird wohl annehmen können, daß dies in dem Zeitpunkt, in dem die Parabelrede von allen Synoptikern angesetzt wird, von den Jüngern noch nicht gesagt werden kann [2], zumal es Mk 4, 34 heißt: *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.* Alle diese Beobachtungen werden darum die Annahme als berechtigt oder gar als notwendig erscheinen lassen, daß die Parabelrede aus zerstreutem Material unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Himmelreiches gestaltet ist [3].

Noch einmal scheint Matthäus eine Parabelsammlung veranstaltet zu haben, nämlich 21, 28—22, 14. Es wird sich zeigen, daß 22, 1 ff. aus sachlichen Gründen an die vorhergehenden Parabeln angeschlossen ist. Freilich wird hiermit vorausgesetzt, daß Mt 22, 1 ff. identisch ist mit Lk 14, 16 ff. Diese Voraussetzung besteht jedoch zu Recht. Manche Exegeten, wie der hl. Augustin, der hl. Gregor, Strabo und der hl. Thomas [4], sodann Knabenbauer [5], Fonck [6] glauben allerdings, die Identität der beiden Gleichnisse wegen so mancher Verschiedenheiten nach Inhalt und Form bestreiten zu müssen. Ihnen ist jedoch mit Maldonat zu antworten: „Uno verbo omnia argumenta contraria solvi possunt, Evangelistas cum non solum eandem parabolam, sed cum eandem etiam narrent historiam, nec omnia narrare, nec iisdem verbis, sed eadem sententia uti solere. Quod et hoc loco accidisse credendum est" [7]. Hat die Voraussetzung der Identität von Mt 22, 1 ff. und Lk 14, 16 ff.

---

[1]) Schanz, Commentar 348. Holtzmann, Synoptiker 251. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 497.

[2]) Vgl. auch Mk 8, 17. 18; Mt 15, 16 = Mk 7, 18.

[3]) Andere Gründe, die die Komposition der Parabelrede bei Matthäus und Markus deutlich machen, kommen später zur Sprache. S. unten S. 63 ff.

[4]) Maldonat, Commentarii I 443.

[5]) Evangelium sec. Lucam, Parisiis 1896, 431.

[6]) Die Parabeln des Herrn im Evangelium³, Innsbruck 1909, 410.

[7]) Commentarii I 443. Derselben Ansicht sind der hl. Irenaeus, Theophylact, Calmet, Grimm, Schanz, B. Weiß, Meinertz (Jesus und die Heidenmission, in: Neutestamentliche Abhandlungen I 1. u. 2. Heft 1908, 142 ff.) u. a. Der hl. Gregor hält die Identität für wahrscheinlich.

somit große Wahrscheinlichkeit für sich, dann ist es leicht, über die chronologische Anordnung der Parabel bei Matthäus oder Lukas zu entscheiden. Lukas berichtet nämlich Zeit und Ort und Veranlassung der Parabelerzählung (14, 1. 15). Hieraus wird man mit Maldonat wiederum schließen müssen: „Probabilius est, Lucam rem suo loco et tempore narrasse, Matthaeum vero propterea in hunc locum distulisse, quia praecedenti parabolae affinis erat, et non fuit illi curae, historiam, ut gesta erat, texere, sed Christi doctrinam exponere, ideoque ea, quae similem habebant significationem atque doctrinam, eodem loco posuit“ [1]).

Es folgt nun die vierte Rede, deren Umfang und Anordnung wir der komponierenden Tätigkeit des Evangelisten zuschreiben müssen, die Pharisäerrede. Hier hat Matthäus zu dem Grundstock einer Rede Jesu gegen den Pharisäismus Sprüche zusammengezogen, die ursprüglich nicht zu ihm gehörten, aber wegen ihres gleichen Themas sich ihm passend anschließen ließen [2]). Es handelt sich um Mt 23, 1—39. Dazu sind zu vergleichen die Parallelen Mk 12, 38—40; Lk 11, 37—54; 20, 45—47; 13, 34—35. Die Veranlassung zu dieser Rede wird von den Synoptikern in gleicher Weise angegeben und als solche die Frage Jesu bezeichnet: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ;* Diese Frage bedeutete einen Angriff gegen die Pharisäer und kennzeichnet treffend die Stimmung, in der sich Jesus befand; es ist natürlich, daß sich diese Stimmung in einer Strafrede auslösen mußte. Übereinstimmend berichten denn auch die Synoptiker eine Pharisäerrede. Markus allerdings in solcher Verkürzung, daß sie uns nur dazu dienen kann, um die Verse 38 und 39 = Mt 23, 6 = Lk 20, 46 als

---

1) Commentarii I 443. Eine ausführliche Begründung der chronologischen Folge bei Lukas hat Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 209.

2) Maldonat, Commentarii I 45: „Dubium, an omnia, quae Christus hoc capite in Scribas et Pharisaeos dicit, eodem loco ac tempore ab illo dicta sint. Nam Lucas multa ex iis narrat, quasi alio tempore d'cta fuerint; et divus quidem Augustinus duos . . . sermones esse putat . . . Sed mihi probabilius videtur, semel dixisse omnia eodemque tempore, ut apparet ex Luca, sed Matthaeum idcirco omnia in unum locum contulisse, quod similis essent argumenti, et non id ageret, ut historiam ordine servato temporum texeret, sed ut Christi doctrinam exponeret . . .“ Ferner Cladder S. J., Das älteste Evangelium, in: Stimmen aus Maria-Laach LXXXVI (1913/14) 389; Zahn, Das Evangelium des Matthäus 641 u. a. Dagegen Schanz, Commentar 462; Knabenbauer, Evangelium sec. S. Matthaeum II 282; Augustinus, De consensu Evangelistarum (ed. Weihrich), Vindobonae 1904, 247 ff.

ursprünglich zum Bestand dieser Rede gehörig nachweisen zu können. Im übrigen bestehen aber zwischen Matthäus und Lukas große Unterschiede. Lukas kennt nämlich noch eine andere Gelegenheit, bei der Jesus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in ernster Rede gesprochen hat. Lk 11, 37—54 wird erzählt, wie Jesus bei einem Pharisäer zu Tische geladen und wie der Pharisäer sich darüber verwunderte, daß Jesus sich vor dem Essen nicht die Hände wusch. Darauf spricht Jesus die Worte, die Matthäus in seiner Rede v. 23—28 untergebracht hat, die aber ihrem Inhalte nach durch den Zusammenhang bei Lukas geradezu gefordert werden. Bei derselben Gelegenheit, wo Jesus Lk 11 den Pharisäern ihre Strafrede hält, beschweren sich die Gesetzesmänner, *νομικοί*, die auch bei Tische waren, und sagen: *διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις*. Darauf wendet Jesus sich auch gegen sie in scharfen Vorwürfen, die Matthäus, ohne ihre Veranlassung zu erwähnen, 23, 4.29—36 aufführt, die aber bei Lukas durch den Gegensatz zu den *νομικοί* in seinem Zusammenhang am besten verständlich sind. Somit ist klar, daß Lukas uns den ursprünglichen Zusammenhang dieser beiden Spruchreihen bewahrt, und daß Matthäus sie zu einer einheitlichen Rede gegen den Pharisäismus verschmolzen hat. Auch Matthäus selbst bietet noch deutliche Hinweise, die seine komponierende Hand erkennen lassen. So offenbart sie sich zunächst darin, daß Matthäus die Pharisäer und Schriftgelehrten und die Jünger und das Volk als Adressaten der Rede voraussetzt, obschon sie nach Lk 11, 37.45; 20, 45 zu trennen sind. Vor allem müssen wir die Sprüche Mt 23, 8—12 als solche ansehen, die nur an die Jünger gerichtet sein können. Der angeführte Vorwurf gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, daß sie sich Rabbi nennen lassen, bietet dem Evangelisten den Anlaß, die Sprüche hier anzuschließen: *ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί κτλ.* [1]). Sodann sind auch noch die Verse 37—39, wie es scheint, durch die systematisierende Komposition des Evangelisten in diesen Zusammenhang geraten. Lukas hat sie 13, 34—35 und läßt sie Jesus auf seinem Wege nach Jerusalem sprechen. Da wird nämlich Jesus von den Pharisäern gewarnt, nicht nach Jerusalem zu ziehen, da Herodes ihn töten wolle. Darauf erwidert

[1]) Zahn, Das Evangelium des Matthäus 641. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 387; ders., Die Quellen des Lukasevangeliums 120. Holtzmann, Synoptiker 278. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 370. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei 116.

er ihnen (13, 32f.): *πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ.* Darauf folgt dann (Mt 23, 37—39): *Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας κτλ.* mit dem Schlußvers: *λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Dieser Schlußvers setzt wohl ein Doppeltes voraus, zunächst, daß Jesus öfter in Jerusalem gewesen ist [1]), und dann, daß er ihn vor seinem Einzug in Jerusalem gesprochen hat, als dessen Weissagung er wohl zu gelten hat. Daraus folgt aber, daß er bei Matthäus nicht an seiner historischen Stelle steht [2]), da er den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem bereits 21, 1ff. erzählt und ihn als Erfüllung der Voraussage Jesu dadurch kennzeichnet, daß die Massen des Volkes ausrufen (v. 9): *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* [3]). Man wird daher wohl annehmen müssen, daß Matthäus die Verse 37—39 der Pharisäerrede angehängt hat, weil sie ihm als eindrucksvolles Schlußwort der Rede hier zu passen schienen [4]). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Lukas den historischen Zusammenhang dieser Sprüche bewahrt hat, obwohl sie in seinen Zusammenhang wohl passen. Diese Annahme wird nämlich dadurch unsicher, daß Lukas diese Sprüche mitteilt in einem Zusammenhang, nach dem Jesus auf seiner ersten Wanderung nach Jerusalem begriffen erscheint, obschon die Sprüche selbst wenigstens eine frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem voraussetzen. Wie dem auch sei, im ganzen hat sich der Kompositionscharakter der Pharisäerrede bei Matthäus als sicher herausgestellt.

Als letzte große Rede, die als Komposition des Evangelisten zu betrachten ist, ist endlich die Parusierede Mt 24, 4—44 zu er-

---

1) Schanz, Commentar 474. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 651. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 377.

2) Gegen Schanz, Commentar 474; Zahn, Das Evangelium des Matthäus 650 und B. Weiß, Matthäus-Evangelium 400.

3) Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 209 ff. Von den meisten katholischen Exegeten wird die Stelle eschatologisch gedeutet. Vgl. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum II 303. Eine Beziehung auf Mt 21, 16 nimmt jedoch auch Maldonat an. Vgl. Commentarii I 467.

4) Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 377.

wähnen [1]). Als Veranlassung zu dieser Rede wird gleichmäßig von den Synoptikern die Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels bezeichnet. Auch der erste Teil der Rede 1—14, in dem Jesus die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels und der Parusie erwähnt, wird von den Synoptikern im wesentlichen gleichmäßig überliefert. Nur v. 9 gibt Matthäus die Parallelen der Seitenreferenten verkürzt wieder, weil er sie schon früher 10, 17—21 in der Aussendungsrede gebracht hatte [2]). Ebenso gehen die Synoptiker im zweiten Teil der Rede, der Ermahnungen zur Vorsicht beim Eintritt der großen Ereignisse und Warnungen vor den falschen Propheten enthält, eine weite Strecke zusammen. Erst mit den Warnungen vor den falschen Propheten setzen die Unterschiede der synoptischen Berichte ein. Mt 24, 23—25 fehlt bei Lukas und hat nur in Mk 13, 21—23 eine Parallele. Man wird annehmen müssen, daß diese Sprüche zum ursprünglichen Bestand der Rede gehörten. Mt 24, 26—28, die zweite Warnung vor einem falschen Christus, fehlt aber bei Markus und steht bei Lukas mit glaubwürdiger geschichtlicher Umrahmung an früherer Stelle [3]). Lk 17, 20 ff. wird nämlich Jesus von den Pharisäern gefragt, wann das Reich Gottes komme. Darauf antwortet ihnen Jesus: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἤ· ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* Darauf wendet er sich an die Jünger und spricht die Worte, die Matthäus 26—27 in seiner Parusierede anführt. Ebenso verhält es sich mit Mt 24, 28. Diesen Vers hat Matthäus an die Warnung vor dem falschen Christus angeschlossen, während

---

1) Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 212 ff. Cladder, Das älteste Evangelium 389. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 652 ff. u. a. Dagegen Schanz, Commentar 476. Die Kritik nimmt hier eine Einlage an entweder aus einer jüdischen Apokalypse (Weizsäcker) oder aus einer judenchristlichen (Pfleiderer, Colani, Keim, Weiffenbach, Holtzmann, Joh. Weiß, Haupt); Lagrange glaubt, hier eine stanzenartige Anordnung der Sprüche zu finden nach dem Vorbild der Prophetenbücher. Vgl. Rev. bibl. III (1906) 392 ff.

2) Vgl. oben S. 37.

3) Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn [2], Freiburg 1913, 112. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 652 ff. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 403. Weizsäcker, Untersuchungen 77. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 380. Neuestens auch K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi, in: Neutestamentl. Abhandlungen V, 4—5 (Münster 1916) 142.

Lukas ihn in festem Zusammenhang 17, 20 ff. auf eine bestimmte Frage der Jünger überliefert hat [1]).

Dann folgt der dritte Teil der Rede 29—31, der die Erscheinung des Menschensohnes berichtet. In diesem Berichte stimmen die Synoptiker wieder überein. Sie gehen dann aber wieder auseinander im letzten Teil der Rede, in den Ermahnungen zur Wachsamkeit 33—44. Wenigstens v. 37—42 und 43—44 haben bei Markus keine Parallele und stehen bei Lukas in einem andern Zusammenhang, nämlich in seiner ersten Parusierede 17, 20 ff. Die Verse 37—39 sind dort als Beispiele zur Illustration des Gleichnisses 17, 24 angeführt, das Matthäus 24, 27 berichtet. Der Gedankengang ist dort folgender: Wie der Blitz plötzlich vom Himmel fährt und seinen Strahl von einer Gegend in die andere sendet, so wird auch der Menschensohn dereinst plötzlich erscheinen. So geschah es ja auch in den Tagen Noes und Lots: die Menschen aßen und tranken, aber plötzlich kam die Flut und das Verderben. Wie man sieht, sind diese Verse bei Lukas mit dem Gleichnis 17, 24 durch einen gemeinsamen, fortschreitenden Gedanken zusammengehalten. Dasselbe gilt für v. 40—41. Die Verse lauten Lk 17, 34—35: *λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης μιᾶς, ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται. ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται ἡ δὲ ἑτέρα ἀφεθήσεται.* Darauf folgt die Frage der Jünger: *ποῦ, κύριε*; und Jesu Antwort: *ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.* Die Veranlassung der Frage, die Frage selbst und ihre Beantwortung schließen diese Verse so eng aneinander, daß sie zu der Annahme zwingen, daß sie in diesem Zusammenhang ursprünglich gesprochen sein müssen [2]).

Endlich kommen noch v. 43—44 in Betracht. Auch sie stehen bei Lk 12, 35 ff. in einem festen Gefüge. Sie knüpfen an die Seligpreisung des Herrn an, die denen gilt, die er stets, sei es, daß er in der ersten Wache oder in der zweiten oder dritten komme, bereit und wachend findet. Daran schließt sich das Gleichnis vom Dieb, auf dessen Ankunft der Hausherr sich vorbereiten würde, wenn er wüßte, in welcher Stunde er kommt. Es scheint somit, daß die Verse bei Lukas durch ihren inneren Zusammenhang fest verbunden sind. Matthäus hat sie an den

[1]) Grimm, Die Einheit des Lukas-Evangeliums 154 A. 1.

[2]) Belser, Die Geschichte des Leidens 114 f.

Vergleich des Tages des Menschensohnes mit den Tagen Noes und Lots angeschlossen, nachdem er diesen Vergleich als Ermahnung zur Wachsamkeit verwertet und dementsprechend mit den Worten beschlossen hat: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.* Dann heißt es weiter: *Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης κτλ.* Durch die Zeitbestimmung *ποίᾳ φυλακῇ* im Gegensatz zu der v. 42 gegebenen *ποίᾳ ἡμέρᾳ* deutet Matthäus selbst darauf hin, daß er v. 43—44 dem Zusammenhang des Lukas entnommen hat. Dort heißt es ebenfalls v. 38—39: *Κἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἂν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριοί εἰσιν ἐκεῖνοι. τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται κτλ.* Ebenso läßt die Schlußanwendung v. 44 wiederum darauf schließen, daß die Verse in diesem Zusammenhang ursprünglich nicht gesprochen wurden, da v. 44 im wesentlichen die Wiederholung der Anwendung v. 42 ist. In dieser Parusierede haben wir also denselben Fall, wie in der Aussendungs- und Pharisäerrede des Matthäus: Der Evangelist hat das Material verschiedener Reden, die uns Lukas noch erhalten hat, gesammelt[1]) und unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Wiederkunft Christi zusammengestellt und geordnet.

Mit v. 44 ist nun die eigentliche Parusierede zu Ende. Aber Matthäus benutzt den Zusammenhang, um wiederum, dem systematisierenden Prinzip seiner Komposition folgend, einige Gleichnisse anzuknüpfen, die den Parusiegedanken weiterspinnen. Es sind die Gleichnisse vom treuen und klugen Knecht 24, 45—51, von den zehn Jungfrauen 25, 1—13 und von den anvertrauten Talenten 25, 14—30. Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen fehlt bei Lukas; vielleicht ist aber 12, 35—36 und 13, 25 als Reminiszenz an dasselbe anzusehen[2]). Freilich folgt daraus nicht, daß es dorthin gehört, obwohl es sich besonders 13, 25 sehr gut einfügen ließe[3]).

---

1) Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 52.

2) B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium 431. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 384.

3) Belser, Die Geschichte des Leidens² 118: „Bezüglich des ursprünglichen Standortes unserer Parabel kann ich zwar nicht mit einigen neueren Gelehrten für den durch Lk 13, 25 ff. indizierten Zeitpunkt positiv mich entscheiden, weil mir hinreichende Gründe hierfür zu fehlen scheinen; sicher aber hat Matthäus die Perikope nach seiner Gewohnheit, die Darstellung nach sachlichen Gesichtspunkten einzurichten, an die große eschatologische Rede ange-

Sicherer läßt sich für das Gleichnis vom treuen und klugen Knecht Ort und Zeit angeben, denen es angehört. Lk 12, 35ff. ist es an das Gleichnis vom wachenden Knecht und Hausherrn angeknüpft und ist die Antwort auf die Frage des Petrus: *κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας;* Diese Verknüpfung wird wohl als Hinweis dafür betrachtet werden müssen, daß Lukas den historischen Zusammenhang des Gleichnisses richtig überliefert hat [1]).

Schwieriger gestaltet sich die Entscheidung über den ursprünglichen Zusammenhang des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten. Lukas hat dazu eine Parallele 19, 11—27. Aber sein Gleichnis von den anvertrauten Minen unterscheidet sich in der Tendenz und im Detail so sehr von dem des Matthäus, daß manche Erklärer Bedenken tragen, beide zu identifizieren [2]). Wir sehen daher davon ab, mit Hülfe der Lukasparallele 19, 11ff. über den Zusammenhang des Gleichnisses zu entscheiden. Vielleicht führt uns aber die Markusparallele 13, 34 dazu, ein begründetes Urteil über seinen ursprünglichen Zusammenhang zu gewinnen. Vielleicht ist nämlich Mk 13, 34 als Reminiszenz von Mt 25, 14—30 anzusehen [3]). Es heißt dort: *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ κτλ.* Die anakoluthische Einleitung dieses Gleichnisses kehrt nun Mt 25, 14 wieder: *Ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν κτλ.* Es ist naheliegend, diese eigentümliche Übereinstimmung als Hinweis dafür anzunehmen, daß es sich bei Markus um eine Verkürzung des ausgeführten Gleichnisses bei Matthäus handelt. Und diese Annahme verstärkt

---

schlossen, während der Heiland die Ermahnung zur Wachsamkeit und zu unablässiger Arbeit im Dienste Gottes angesichts der Ungewißheit seines Kommens zum Gericht in einer früheren Zeit, etwa im letzten Vierteljahre seiner öffentlichen Wirksamkeit, gegeben hat."

1) Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3] 561.

2) Innitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas 392. Belser, Die Geschichte des Leidens [2] 123. Schanz, Commentar 493. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum II 366. Dagegen mit Hieronymus, Ambrosius u. a. Maldonat, Commentarii I 492 f. Grimm, Geschichte der öffentlichen Tätigkeit Jesu IV [2] (Regensburg 1900) 639 A. 1. Loisy, Rev. bibl. V (1896) 351 ff.

3) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 435. Nach Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Markus, Freiburg 1881, 375 „eine kurze Zusammenfassung" von Mt 25, 14—30. Ebenso Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 568; Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3] 607; Belser, Die Geschichte des Leidens [2] 119.

sich, wenn wir beobachten, daß sich beide Gleichnisse an denselben Gedanken anschließen: Mk 13, 33: *Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν*, und Mt 25, 13: *Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.* Es mag darum sein, daß die Markusparallele als ursprünglicher Ort des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten zu betrachten ist, daß also Matthäus es aus systematisierenden Gründen mit den beiden anderen Gleichnissen vom treuen und klugen Knecht und von den zehn Jungfrauen zu einer Gleichnisgruppe vereinigt hat [1]). Sachgemäß schließt Matthäus an die eschatologischen Gleichnisse die Schilderung des Weltgerichtes an.

Damit ist der erste methodische Gesichtspunkt, der die Komposition der Sprüche bei Matthäus durchzieht und beherrscht, nämlich gleichartige Stoffe unter einem gemeinsamen Gedanken zusammenzustellen, deutlich genug aufgezeigt. Aber dieser Gesichtspunkt ist nicht der einzige, der die Logia Jesu in der Komposition des Evangelisten zusammenhält. Wir wenden uns nun dem zweiten zu und stellen diejenigen Logia zusammen, die diesen zweiten Gesichtspunkt deutlich machen.

2. Stichwortdisposition in der Komposition der Logia.

Die Stichwortdisposition ist ein Gesichtspunkt, unter dem man meistens nicht gewohnt ist, die Komposition des Matthäusevangeliums zu betrachten. Wenn hier und da auch von dem einen oder anderen Forscher wie Weinel, Holtzmann, Wellhausen, Fiebig, Haupt u. a. [2]) auf Fälle von Stichwortzusammenhang hingewiesen wurde, systematisch sind weder das Matthäusevangelium noch die Synoptiker überhaupt auf diesen Gesichtspunkt ihrer Komposition hin untersucht worden. Noch weniger ist man gewohnt, diese Eigenart der synoptischen Zusammenhänge für die Lösung des synoptischen Problems zu be-

---

[1]) Schaefer-Meinertz, Einleitung 260. Belser, Die Geschichte des Leidens² 123.

[2]) Katholischerseits hat besonders Fendt (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 132) auf Stichwortdisposition hingewiesen: „Wir finden ... eine Aneinanderreihung, die oft nur infolge der Ähnlichkeit der Sache beliebt wurde, die aber nicht selten auch nur wortmäßig ist, in dem Sinne, daß ein einzelnes Wort die Erinnerung an größere Vorstellungsmassen hervorruft, in denen jenes Wort, jener Begriff, oft nur jener Laut, auch eine Rolle spielte."

rücksichtigen[1]). Von allen Synoptikern ist nun Matthäus am reichsten an solchen Fällen, in denen sich Stichwortdisposition nachweisen läßt. Sie sind durch seine großen Redekompositionen zerstreut und daran zu erkennen, daß Sprüche nicht durch inneren, systematischen Zusammenhang mit ihrer Umgebung zusammengehalten werden, sondern vielmehr einem solchen Zusammenhang widerstreben oder nur gewaltsam sich fügen. Die Vergleichung mit den synoptischen Parallelen vermag zu zeigen, welchem ursprünglichen Zusammenhang sie wirklich angehörten. Daraus folgt dann, daß weder ein historischer noch ein systematischer Gesichtspunkt in solchen Fällen für die Komposition jener Sprüche maßgebend gewesen, sondern vielmehr ein rein äußerlicher, der sich durch Gleichheit oder Gleichklang des Wortlauts der Sprüche als Stichwortdisposition kundgibt.

Wir untersuchen nun die großen Redekompositionen des Matthäusevangeliums, um in ihnen die Fälle von Stichwortzusammenhang festzustellen. Zunächst finden sich solche Fälle in der Bergpredigt, und als erster Fall läßt sich vielleicht 5, 14—16 wahrscheinlich machen. Die Verse lauten: 14 *Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη.* 15 *οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.* 16 *οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Über die Komposition der diesen Sprüchen vorausgehenden Verse haben wir bereits oben gesprochen[2]). V. 13 — 14 sind zwei Sprüche zusammengestellt und, wie es scheint, auch stilistisch gleichgestaltet, die die Weltstellung der Jünger charakterisieren sollen. Darauf ist ein Vers angeschlossen, der bei den Seitenreferenten des Matthäus an ganz verschiedener Stelle untergebracht ist. Zunächst steht er bei Mk 4, 21 = Lk 8, 16. Die Übereinstimmung des Lukas mit Markus könnte die Vermutung nahelegen, daß der Spruch hier am richtigen Platze ist. Doch der

---

[1]) Fiebig (Rosch ha-schana, in: Die Mischna II. Seder. Moed. 8. Traktat [Gießen 1914] 71) erklärt freilich mit Rücksicht auf die Stichwortzusammenhänge des Traktates: „Hier ist . . . darauf hinzuweisen, daß es für den heutigen Neutestamentler sehr lehrreich ist, am M R H und seinen Parallelüberlieferungen die Gesetze der mündlichen Überlieferung zu studieren. Fortwährend stößt man in der tannaitischen und amoräischen Literatur auf ‚Die synoptische Frage‘!“ [2]) Vgl. oben S. 25.

Zusammenhang des Spruches mit dem Vorhergehenden ist so schwer zu vollziehen, daß es Bedenken macht, ihm im Parabelkapitel seine ursprüngliche Stelle anzuweisen. Zudem scheint Mk 4, 21 sich dadurch als Einschub des Evangelisten zu verraten, daß er den Spruch mit den stereotypen Worten einleitet: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς.* „Diese Einführung pflegt Markus öfters dann zu verwenden, sagt Haupt [1]) — allerdings vom Standpunkt seiner Zweiquellentheorie aus — wenn er in dem Kontext seiner Quelle nicht fortfährt, sondern auf eine andere Stelle überspringt" [2]). Lukas ist aber offenbar in der Zusammenordnung der Sprüche 8, 16—18 von Markus abhängig und darum hier nicht als Instanz zu benutzen, die über den ursprünglichen Zusammenhang von Mt 5, 15 entscheiden könnte. Derselbe Spruch kommt nun bei Lk 11, 33 noch einmal vor. Hier steht er im Anschluß an die Zeichenforderung der Pharisäer. B. Weiß [3]) nimmt an, daß er hier an seiner historischen Stelle erhalten sei. Aber auch hier ist er so unvermittelt angeschlossen und macht eine klare, durchsichtige Erklärung aus dem Zusammenhang so schwer, daß es ebenso wie vorhin Bedenken hat, die Meinung von B. Weiß anzunehmen. Vielleicht empfiehlt es sich, aus der Tatsache, daß der Spruch so verschiedenartige Zusammenhänge gefunden hat, den Schluß zu ziehen, daß den Synoptikern die Erinnerung an den historischen Ort desselben verloren gegangen ist. Wie er bei Mk 4, 21 und bei Lk 8, 16 und 11, 33 in den Zusammenhang eingeschoben ist, wird später zu besprechen sein. Bei Mt 5, 15 scheint er nun der Stichwortdisposition des Evangelisten seine Anordnung zu verdanken. Oben [4]) haben wir zu zeigen versucht, wie die Verse 5, 13—15 durch systematisierende Komposition zusammengeschlossen wurden. Ob und welche Gedanken der Spruchreihe ursprünglich zur Bergpredigt gehörten, wird sich kaum entscheiden lassen. Wenn sich auch durch die Verse 14, 15 und 16 ein gemeinsamer Gedanke hindurchzieht, so ist damit noch nicht entschieden, daß sie ursprünglich im Rahmen der Bergpredigt gesprochen wurden. Das Fehlen der Sprüche in der Bergpredigt des Lukasevangeliums, sowie der eigenartige Zusammenhang von

---

[1]) Die Worte Jesu 20. So auch Prat S. J., Les Doublets et la critique des Évangiles, in: Rev. bibl. VII (1898) 550. Lagrange, Évangile selon s. Marc. 109. [2]) Vgl. auch Mk 4, 26. 30.

[3]) Matthäus-Evangelium 99.

[4]) S. 25 f. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 264

Mt 5, 15 an den Parallelstellen Mk 4, 21 und Lk 8, 16 und 11, 33 muß eine solche Entscheidung als gewagt erscheinen lassen. Es mag sich darum vielleicht empfehlen, an Stichwortdisposition der Verse zu denken. Übersieht man nämlich die kleine Spruchgruppe, so beobachtet man eine Reihe gleicher oder stamm- und sinnverwandter Wörter: *φῶς, λύχνον, λυχνίαν, λάμπειν.* An das Wort *φῶς* scheint somit v. 15 durch Stichwortassoziation angeschlossen zu sein.

Ein anderes Beispiel, das sich ebenfalls in der Bergpredigt findet, ist Mt 5, 21—26. Die Verse 25 u. 26 werden Lk 12, 58—59 als eschatologisches Gleichnis aufgeführt. Als solches ist es auch noch bei Matthäus durch den mit Lukas gemeinsamen Schlußsatz zu erkennen: *ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.* Darum halten viele Erklärer dafür, daß Lk 12, 58—59 die genaue Parallele der Verse Mt 5, 25—26 ist und daß Lukas das Gleichnis in seiner ursprünglichen Form bewahrt hat [1]. Es fragt sich jedoch, wie es dann in den Zusammenhang des Matthäus hineingeraten und seinen Gleichnischarakter bei ihm verloren hat. Betrachten wir den ganzen Zusammenhang. Der Abschnitt der Bergpredigt Mt 5, 21—25 handelt von Mord und Zorn und schärft die Pflicht der Versöhnung ein. Da heißt es nun v. 23—24: *ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.* Die Situation, die in diesem Verse vorgestellt wird, ist also die: Ein Mensch geht in den Tempel, um zu opfern; wie er sich nun anschickt, sein Opfer darzubringen, erinnert er sich seiner Feindschaft mit seinem Nächsten. Einen solchen Menschen ermahnt nun Jesus, sich erst zu versöhnen, bevor er seine Gabe darbringe. Eine ähnliche Situation hat auch v. 25 im Auge; er lautet: *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μή ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ.*

---

1) Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam (ed. Schenkl), Vindobonae 1902, 348 ff. Maldonat, Commentarii I 117. Loch und Reischl, Die heil. Schriften des N T I (Regensburg 1885) 262. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 138. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 228. Heinrici, Bergpredigt 32. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 91. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II[2] (Tübingen 1910) 240 ff.

Freilich ist dieser Gang zum Richter als Bildhälfte eines eschatologischen Gleichnisses ursprünglich gedacht gewesen, wie der Schlußvers 26 und der Vergleich mit Lukas zweifellos machen. Diesen Charakter des Verses ließ aber Matthäus fallen; er hat ihn als Ermahnung zur Versöhnung auf dem Wege zum Richter aufgefaßt und darum hier angeschlossen. Wir haben also hier wieder einen Fall von Stichwortzusammenhang, der dadurch eigentümlich ist, daß sich v. 25 mit keinem Worte an v. 24 anschließt. Aber dennoch läßt sich mit Sicherheit aus dem Zusammenhang der Verse ersehen, daß das Wort *διαλλάγηθι* den Vers 25 durch Assoziation nach sich gezogen hat.

Noch deutlicher illustriert Mt 5, 27—30 diese Eigenart der Spruchzusammenhänge bei Matthäus. Die Verse lauten: 27 *Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις.* 28 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι [αὐτὴν] ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* 29 *εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν.* 30 *καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ κτλ.* Es handelt sich nun um die Frage, wie die Verse 29 und 30 in das Spruchgefüge Mt 5, 27—32 eingereiht sind. Es werden hier Jesu Vorschriften über den Ehebruch und die Ehescheidung zusammengestellt. Dazwischen sind die Sprüche vom ärgernden Auge und von der ärgernden Hand eingeschoben. Was sollen diese Sprüche nun in diesem Zusammenhang bedeuten? Es ist eine künstliche Exegese [1]), sie mit Jesu Lehre über Ehebruch und Ehescheidung dadurch in Zusammenhang zu bringen, daß man Auge und Hand als die Vermittlungsorgane der Sinnlichkeit erklärt und sie weiter auf die verschiedenartigsten Veranlassungen zur Sünde deutet. Durch diese metaphorische Ausdeutung der Verse wird aber ihr Sinn nur verdunkelt und verschoben [2]). Diese Empfindung mögen auch D und Syr^{sin} gehabt,

---

1) Vgl. Schanz, Commentar 190. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum I 223. Fr. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 139.

2) Maldonat (Commentarii I 118) erklärt darum: „Mihi perire videtur sensus et energia gratiaque locutionis, si aliud, quam verum oculum veramque manum intelligamus.“ Seine Erklärung nimmt darum auf den Zusammenhang mit v. 28 keine Rücksicht: „Est enim elegans exaggeratio a chirurgorum arte desumpta, qui, cum per unum membrum totum periclitatur corpus, ut corpus conservent, membrum exscindunt.“

und sie mag sie veranlaßt haben, v. 30 fallen zu lassen. Aber doch wohl mit Unrecht. Es ist ein festes Gefüge, das die Verse 29—30 in dem Abschnitt 5, 27 ff. zusammenhält, allerdings ein rein äußerliches. Die Sprüche vom ärgernden Auge und von der ärgernden Hand kehren Mt 18, 8—9 wieder. Hier stehen sie in ihrer ursprünglichen Form und in ihrem ursprünglichen Umfang. Dafür bietet die genaue Parallele Mk 9, 43—48 eine sichere Gewähr. Bemerkenswert ist aber in dieser Spruchreihe, daß die Sprüche von der ärgernden Hand und dem ärgernden Fuß dem Spruche von dem ärgernden Auge vorangehen, während bei Mt 5, 29—30 die umgekehrte Reihenfolge herrscht. Woher mag es nun wohl kommen, daß Matthäus diese Sprüche in dem Abschnitt der Bergpredigt in dieser umgekehrten Reihenfolge eingestellt hat? Der Grund liegt offenbar darin, daß v. 28 lautet: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* Das Wort *βλέπων* also ist es, an das der Spruch vom ärgernden Auge angereiht ist [1]). Und dieser Stichwortzusammenhang rechtfertigt es darum auch, gegen das Zeugnis von D und Syr^{sin} v. 30 stehen zu lassen, weil nicht der innere Zusammenhang der Sprüche mit dem Abschnitt 5, 27 ff. hier gegen v. 30 entscheidet, der äußere aber dafür spricht, daß bereits der Evangelist oder noch vor ihm die Tradition den Vers in diese Spruchgruppe eingestellt hat.

Als weiteres Beispiel der Stichwortdisposition des Matthäusevangeliums läßt sich, wie mir scheint, Mt 6, 21—23 nachweisen. Es heißt dort: 21 *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.* 22 *Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* 23 *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.* Diese Sprüche stehen in dem Abschnitt der Bergpredigt, der gegen das Schätzesammeln und das ängstliche Sorgen um Leib und Leben gerichtet ist. Für die Verse 19—21 haben wir bereits den ursprünglichen Zusammenhang aufgesucht [2]). Überdies läßt die gnomenartige Sentenz v. 21 erkennen — und Lukas bestätigt es — daß mit diesem Verse eine Belehrung Jesu

---

[1]) So auch Zahn, Das Evangelium des Matthäus 235. Holtzmann, Synoptiker 210. Auch Schanz meint, daß *ὀφθαλμός* unmittelbar auf *βλέπειν* zurückweist. Vgl. Commentar 190.

[2]) Vgl. oben S. 29 f.

zum Abschluß gekommen ist [1]). An diese Gnome sind nun die Sprüche v. 22 und 23 asyndetisch angeschlossen, und so hält es schwer, sie in diesem Zusammenhang zu erklären, daß manche Forscher eben darauf verzichten, auf den ursprünglichen Sinn der Verse zu gelangen. Den meisten Erklärern gilt es darum als ausgemachte Tatsache, daß Matthäus diese Sprüche hier eingeschoben hat, ohne daß sie sagen können, welchem ursprünglichen Zusammenhang sie entnommen sind [2]); denn die Lukasparallele 11, 34—36 ist, wie wir später sehen werden, nicht dazu angetan, in dieser Frage eine Entscheidung herbeizuführen. Betrachten wir einmal diese Verse unabhängig von ihrem Zusammenhang, so müssen wir in ihnen eine Ermahnung zur Gradheit, Arglosigkeit und zur kindlichen Gesinnung sehen [3]). Ihr Sinn wird demnach ursprünglich allgemeiner gewesen sein und ist durch den Zusammenhang, den ihm Matthäus gegeben, verengt worden [4]). Man wird somit wohl jenen Forschern zustimmen müssen, die die beiden Verse als einen Einschub des Evangelisten ansehen. Es fragt sich nun aber, nach welchem Prinzip sie hier eingeschaltet sind. Beachten wir v. 21: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.* Halten wir damit v. 22 zusammen: *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός,* so beobachten wir eine Wortreihe, die sich leicht durch Assoziation zusammenschließt: *καρδία, σῶμα, ὀφθαλμός.* Wir möchten darum annehmen, daß dieser Wortzusammenhang den Spruchzusammenhang geschaffen hat, womit freilich nicht ausgeschlossen wird, daß sich auch ein sachlicher Zusammenhang zwischen v. 22 und v. 19ff. herstellen läßt [5]).

Vielleicht hat aber auch ein anderer Gedankengang den Evangelisten bei dieser Spruchanordnung geleitet. Die Verse 25—34 scheint er als Anwendung des Grundgedankens von 22f. gedacht zu haben [6]); darauf könnten die Wendungen hindeuten: v. 26

---

[1]) Hier greift v. 24 allerdings auf v. 19ff. zurück und bildet mit diesen Versen einen geschlossenen Zusammenhang. Vgl. Maldonat, Commentarii 146; Hugo Weiß, Die Bergpredigt Christi, Freiburg 1892, 86 f.

[2]) Fr. Schwencke, „Das Licht des Leibes ist das Auge“, in: Zeitschrift für wiss. Theologie LV (1913) 251 ff. Holtzmann, Synoptiker 220. J. Weiß, Die Schriften des N T I 292. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 141.

[3]) Schwencke, Das Licht des Leibes 259.

[4]) Jülicher, Gleichnisreden II 103.

[5]) Vgl. Cornelius a Lapide, Commentaria I 268ff. Shanz Commentar 224 f. Knabenbauer, Ev. sec. S. Matthaeum I 277 f.

[6]) Schwencke, Das Licht des Leibes 259.

ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κτλ und v. 28[b]: *καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ κτλ.* Die Worte *λύχνος, ὀφθαλμός, ἐμβλέπω* und *καταμανθάνω* bilden aber ebenfalls eine Reihe, die leicht durch Assoziation entstehen kann. Wäre diese Wortassoziation in diesem Falle wirksam gewesen, dann wäre der Evangelist so verfahren, daß er das durch Stichwortassoziation gewonnene Spruchpaar v. 22 u. 23 als Grundgedanke und Grundlage von 25ff. diesen Versen vorangesetzt hätte. Auch diese Methode wäre als Stichwortdisposition anzusehen.

Ein sehr treffendes Beispiel von Stichwortzusammenhang ist wohl auch der Vers 6, 34: *μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.* Er steht im Anschluß an die Ermahnungen Jesu, nicht ängstlich um Leib und Leben zu sorgen. Wir haben bereits früher (S. 29f.) gesehen, daß Matthäus diese Ermahnungen dem Zusammenhang des Lukas entnommen hat, um sie aus systematischen Gründen der Bergpredigt einzugliedern. Lk 12, 31 schließt nun freilich die Rede mit Mt 6, 33, einer Sentenz, die sich deutlich als Abschluß der Rede Jesu kennzeichnet. 6, 34 wird darum von einigen Forschern als Nachtrag zu 6, 25—33 aufgefaßt[1]). Und das mit Recht. Der Vers hat mit 6, 33 keinen geschlossenen Zusammenhang, er greift vielmehr auf die vorhergehenden Verse zurück. Aber auch in ihrem Zusammenhang würde er durch seine Beschränkung des Nichtsorgens für den morgigen Tag den allgemeinen Gedankengang von 6, 25ff. stören. Damit verstärkt sich die Annahme, daß der Vers vom Evangelisten nachgetragen wurde. Die Ursache des Nachtrags ist leicht ersichtlich. Ad vocem *μεριμνᾶν* mußte er sich der Assoziation in diesem Zusammenhang einstellen, zumal sein Gedanke die Einordnung an dieser Stelle empfahl.

Als letztes Beispiel der Stichwortdisposition innerhalb der Bergpredigt ist noch 7, 21—23 zu erwähnen. Die Verse stehen am Schluß der Bergpredigt und im Zusammenhang mit den Warnungen vor falschen Propheten und vor gefährlicher Selbsttäuschung. Sie lauten: 21 *Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* 22 *πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπρο-*

1) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 148. Holtzmann, Synoptiker 222. J. Weiß, Die Schriften des NT I 294.

φητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. In dieser Spruchgruppe steht v. 21 im selben Zusammenhang bei Matthäus wie bei Lukas, nämlich im Anschluß an das Gleichnis vom fruchtbringenden Baume. Abweichend von Matthäus ist aber die Anordnung der Verse 22 und 23 bei Lukas. Er hat sie 13, 26—27, allerdings nicht mit wörtlicher Übereinstimmung, in einer eschatologischen Rede, die Jesus an die Frage angeknüpft hat: *κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι.* Tatsächlich läßt sich auch nicht verkennnen, daß die Verse auch bei Matthäus auf einen eschatologischen Zusammenhang hindeuten. Die *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* ist der jüngste Tag [1]). V. 23a erinnert an das eschatologische Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt 25, 1 ff. V. 23b wird, wenigstens dem Sinne nach, Mt 25, 41 als das Urteil bezeichnet, das der Richter den Verworfenen entgegenschleudern wird [2]). Zudem stehen sich *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* gegenüber, da mit *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nach dem Zusammenhang das Himmelreich hier auf Erden [3]), mit *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* der Gerichtstag bezeichnet wird. Es unterliegt darum keinem Zweifel, daß die Verse 22 u. 23 einem eschatologischen Zusammenhang angehören. Daraus ergibt sich von selbst, ihn in der Lukasparallele 13, 26 f. zu suchen. Es fragt sich jedoch wiederum, weshalb Matthäus diese Verse in seinem Zusammenhang untergebracht hat. Überschauen wir nochmals die Spruchgruppe, dann bemerken wir, wie die Verse 21 und 22 mit den gleichen Worten einsetzen; v. 21 beginnt mit den Worten: *οὐ πᾶς ὁ λέγων κύριε κύριε ἐλεύσεται κτλ*; ebenso v. 22: *πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε κτλ.* Es ist verständlich und ganz natürlich, daß die Gleichheit des Anfangs diese Sprüche in der Erinnerung miteinander verbunden hat. Matthäus hat sie in dieser Verbindung belassen und schriftlich aufgezeichnet oder er hat sie selbst um dieser Wortgleichheit willen erst zusammengestellt. Sei es nun, daß sie ihm ihre Zusammenstellung verdanken oder der Tradition, jedenfalls ist sie erfolgt durch gewollte oder unwillkürliche Stichwortassoziation.

---

1) E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen 95. Maldonat, Commentarii I 166. Cornelius a Lapide, Commentaria I 290.

2) Heinrici, Bergpredigt 38.

3) Fr. Maier, Die Hl. Schrift des N T I 159. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 314.

Somit stellt sich die Bergpredigt bei Matthäus als ein Ganzes dar, das durch zwei mnemotechnische Mittel zusammengehalten ist. Zum Teil sind es gleichartige, systematische Gedanken, welche die Sprüche wie an einem Faden aufreihen. Und wo die Gleichartigkeit der Gedanken fehlt, um die Sprüche zusammenzuhalten, da bilden Stichworte die Klammern, die die Teile der Spruchgruppe kunstvoll verbinden.

Eine ähnliche Beobachtung läßt sich an der zweiten großen Spruchgruppe des Matthäusevangeliums, an der Aussendungsrede, machen. Auch sie verdankt neben der systematisierenden Tendenz des Evangelisten der Stichwortdisposition ihre innere Struktur. Zunächst mögen uns Mt 10, 34—39 als Beweis dieser Anordnung dienen. Die Verse lauten: 34 *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* 35 *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς,* 36 *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.* 37 *Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος·* 38 *καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.* 39 *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.* Berücksichtigen wir zunächst in dieser Spruchgruppe die Verse 34—36. Es ist schwer, die historische Stelle dieser Sprüche aufzufinden. Die Lukasparallele 12, 51—53 zeigt ein ebenso lockeres Gefüge wie Mt 10, 34 ff. [1]). Es scheint darum unbegründet zu sein, mit B. Weiß [2]) den Zusammenhang der Lukasparallele als ursprünglich hinzunehmen. Vielleicht hat Weizsäcker recht, daß die Sprüche in beiden Fällen nicht mehr in ursprünglicher Stellung stehen. Es läßt sich aber noch ziemlich deutlich erkennen, warum Matthäus sie in seinem Zusammenhang eingestellt hat. Sie sollen auf den Gedanken zurückgreifen und ihn als notwendige Folge der Sendung Jesu erscheinen lassen, der v. 28 ausgesprochen wird: *Καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* Hier sagt Jesus nämlich voraus, daß den Predigern des Evangeliums

---

1) Weizsäcker, Untersuchungen 104. 2) Matthäus-Evangelium 208.

viele Leiden in Aussicht stehen. V. 34 belehrt er die Apostel, daß er gekommen sei, damit diese Leiden eintreten [1]). Wenn somit die Verse 34—36 in diesem Zusammenhang auch eine gute Erklärung zulassen, so verrät doch die asyndetische Anknüpfung und noch mehr die Art dieses Zusammenhanges, der v. 29—33 überspringen muß, daß es sich um eine Einschaltung des Evangelisten handelt [2]). Klarer offenbaren sich als Einschaltung die folgenden Verse 37 und 38 und lassen deutlich erkennen, aus welchem Grunde sie hier angeschlossen werden. Aus Lk 14, 25 ff. wissen wir nämlich, daß diese Sprüche von Jesus im Anschluß an das Gleichnis vom großen Gastmahl gesprochen wurden, zu dem ein Mensch einlud und dem sich die Gäste durch allerhand Entschuldigungen entzogen. Hier sind sie sachlich begründet und mit der Situation 14, 25 innig verbunden. Matthäus hat sie also diesem ursprünglichen Zusammenhang entlehnt [3]) und sie in seiner Jüngerrede aus einem leicht sichtbaren Grunde eingefügt. Überblicken wir nämlich nochmals die Spruchgruppe, so sehen wir, daß v. 37 dieselben Worte *πατήρ, μήτηρ, θυγατήρ* wiederkehren, die schon v. 35 genannt waren [4]). V. 38 gehört nach Lukas 14, 26. 27 mit v. 37 ursprünglich zusammen. Wir haben also hier ein deutliches Beispiel, wie Matthäus durch Stichwortdisposition seine Sprüche vereinigt hat.

Ein weiteres Beispiel dieser Art bildet dann der Schluß der Aussendungsrede Mt 10, 40—42. Dieser Schluß heißt: 40 *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.* 41 *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται.* 42 *καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.* Nach Lk 10, 16 schloß die Rede mit v. 40 [5]). Dieser Vers gehört somit sicher zur Aussendungsrede und, sein Inhalt macht ihn durchaus dazu geeignet, die Rede abzuschließen [6]). Für v. 41 haben die Seiten-

[1]) Vgl. Jo 16, 11; Maldonat, Commentarii I 222.

[2]) Pragmatische Gründe für die Einschaltung s. bei Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 172.

[3]) Grimm, ebd. 172. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 211. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 312.

[4]) Auf v. 39 kommen wir später zu sprechen.

[5]) Vgl. oben S. 40 f.

[6]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 210. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 312.

referenten keine Parallele. Aber man wird doch mit Recht vermuten können, daß er diesem Zusammenhang nicht ursprünglich angehört hat, nicht bloß darum, weil Lukas mit v. 40 die Rede abschließt, sondern darum, weil er einen ganz neuen Gedanken einführt, der aus dem Thema der Jüngerrede herausfällt. Noch deutlicher läßt sich das für v. 42 zeigen. Mit dem Demonstrativum „*τούτων*“ und seinem Substantivum „*μικρῶν*“ weist der Vers auf eine ganz bestimmte Situation hin, der Mt 10, 40ff., wie es scheint, nicht gerecht wird. Die Markusparallele 9, 41 läßt vermuten, daß der Vers diesem Zusammenhang entstammt; dort stellt sich Jesus den Kleinen gleich und will, daß sie gleich ihm aufgenommen und behandelt werden [1]). Wie kommt nun aber Matthäus dazu, diese Sprüche 41 und 42 hier zu bringen? Das Wort *ὁ δεχόμενος* und überhaupt der Wortlaut und die Struktur des v. 40 hat durch Assoziation den v. 41 mit gleichem Wortlaut und gleicher Struktur nach sich gezogen. Und in v. 41 ist es das Stichwort „*εἰς ὄνομα*“, an das sich v. 42 mit dem Ausdruck *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* angereiht hat.

Es bestätigt sich also auch für die Aussendungsrede die Beobachtung, die wir bei der Bergpredigt machen konnten. Durch zwei mnemotechnische Mittel werden die großen Spruchreihen der matthäischen Redekompositionen zusammengehalten, durch systematisierende Gesichtspunkte und durch Stichworte.

Als ein Beispiel von Stichwortzusammenhang muten dann ferner an die Verse 12, 36—37. Sie stehen in der Verteidigungsrede Jesu gegen die Anklage der Pharisäer auf Teufelsbündnis, nachdem er einen stummen und blinden Dämonen ausgetrieben hatte. Darauf antwortet Jesus mit dem Gleichnis von dem in sich selbst gespaltenen Reich und knüpft daran die ernsten Worte:
31 *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.*
32 *καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ. ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.*
Dann bringt Matthäus das Gleichnis vom guten und schlechten Baum, das vielleicht eine Dublette von Mt 7, 16—20 ist, von

---

[1]) Auch Schanz (Commentar 303) hält eine Beziehung zu dieser Stelle für wahrscheinlich.

diesem sich aber vor allem durch v. 34 unterscheidet, der lautet: *γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.* V. 36 folgen dann die Verse, auf die es uns hier ankommt: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως·* 37 *ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.* Wenn wir nun v. 36 im Zusammenhang der ganzen Rede betrachten, dann kommt es uns vor, als sei er eine Abschwächung des Grundgedankens der ganzen Rede. Sein Inhalt legt es nahe, für ihn einen Zusammenhang vorauszusetzen, in dem von der Strafwürdigkeit leichtsinniger oder lügnerischer Reden gesprochen wurde. Freilich haben wir keine Parallele bei den Seitenreferenten, die uns erlaubte, einen solchen Zusammenhang zu bestimmen. An unserer Stelle würde er aber nur dann einen guten Sinn haben und als natürliche Folge aus dem vorhergehenden sich behaupten, wenn er als Schluß a minore ad maius aufgefaßt würde [1]). Es mag sein, daß der Evangelist den Vers so gedacht hat. Wenn er aber in diesem Zusammenhang ursprünglich gesprochen wurde, so möchte man annehmen, daß der Charakter des Verses als einer Schlußfolgerung a minore ad maius irgendwie hätte angedeutet werden müssen. Davon ist jedoch im Verse keine Spur mehr erhalten. Es dürfte darum wohl die Vermutung erlaubt sein, daß der Vers aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und an dieser Stelle angeschlossen wurde, weil v. 22, v. 31. 32, v. 34 die Worte *λαλεῖν, εἰπεῖν, βλασφημία, ῥῆμα ἀργόν, λόγος* es begünstigten, den Vers durch Stichwortdisposition anzufügen.

Gehen wir nun zur Parabelrede über; auch in ihr sind uns einige Beispiele dieser eigenartigen Methode des Evangelisten erhalten. Als solches läßt sich zunächt Mt 13, 12 nachweisen, wo es heißt: *ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.* Dieser Vers ist eine Dublette des Evangelisten, die in dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten 25, 14ff. wiederkehrt. In diesem Gleichnis hat der Vers offenbar seine historische Stelle. Denn er ist die Schlußsentenz, die durch das ganze Gleichnis illustriert werden soll. Es mag nun sein, daß die Tradition oder die urchristliche

---

1) So die älteren Autoren; vgl. Maldonat, Commentarii I 257.

Predigt diesen Vers auch auf die Lehre Jesu vom Parabelzweck angewandt hat. So würde es sich erklären, daß auch Markus und Lukas den Vers im Parabelkapitel, allerdings an anderer Stelle als Matthäus, anführen. Weshalb Matthäus aber den Vers 13, 12 eingeschoben hat, läßt v. 11 leicht erkennen, da er lautet: *ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.* Es ist somit das Stichwort „*δέδοται*", das Matthäus oder vielleicht auch schon die Tradition veranlaßt hat, v. 12 an dieser Stelle einzureihen.

Lesen wir nun in der Parabelrede weiter, so stoßen wir bald auf ein neues Beispiel dieses merkwürdigen Zusammenhangs. 13, 16—17 lautet: 16 *ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα* (*ὑμῶν*) *ὅτι ἀκούουσιν.* 17 *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.* Diese Sprüche gibt etwas verkürzt Lukas wieder 10, 23—24. Er führt sie auf im Zusammenhang mit der sog. johanneischen Stelle der Synoptiker und im Anschluß an die mit Erfolg gekrönte Mission der Siebzig. Hier passen sie sehr gut zu der feierlichen und frohen Stimmung Jesu und werden ausdrücklich vom Evangelisten auf diese Situation bezogen, indem er sagt: *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν.* Zudem behalten sie bei Lukas auch ihren ursprünglichen Sinn, da sie eine Seligpreisung der Jünger sind darüber, was sie sehen und was sie hören, während sie im Zusammenhang des Parabelkapitels bei Matthäus aufgefaßt werden als eine Seligpreisung der Jünger darüber, daß sie sehen und daß sie hören [1]). Es wird sich darum kaum bezweifeln lassen, daß die Verse ursprünglich nicht zum Bestand der Parabelrede gehörten; auch führt sie keiner der Seitenreferenten in diesem Zusammenhang auf. Es kehrt darum die Frage nach dem methodischen Prinzip wieder, dem Matthäus in der Anordnung dieser Sprüche gefolgt sein mag. Betrachten wir die vorhergehenden Verse, so sehen wir deutlich, welches dieses Prinzip ist. Es heißt dort, daß sie sehen (*βλέπειν*) und nichts sehen, hören (*ἀκούειν*) und nichts verstehen, wie es der Prophet bereits von ihnen vorhergesagt hat.

---

[1]) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 255 Anm. Hieronymus, Chrysostomus, Cornelius a Lapide wollen darum das *ἰδεῖν* und *ἀκούειν* im bildlichen Sinne auffassen und auf die Lehre Jesu beziehen, dagegen Theophylact, Euthymius, Maldonat. Vgl. Maldonat, Commentarii I 271. Ebenso Schanz, Commentar 342.

βλέπειν, und *ἀκούειν* sind also die Stichworte, die die Verse 16 und 17 durch Assoziation nach sich gezogen haben.

Es folgt nun ein Beispiel von Stichwortdisposition, das außerhalb der großen Redekompositionen des Matthäusevangeliums steht und sich besonders deutlich als Ergebnis dieser Methode zu erkennen gibt. Es handelt sich um Mt 18, 1—21. Vergleichen wir diesen Abschnitt mit den Parallelen der Seitenreferenten Mk 9, 33—50 und Lk 9, 46—50, so wird sich aus den Übereinstimmungen und Verschiedenheiten der synoptischen Berichte ergeben, daß Matthäus sie komponiert und an einem äußeren Faden aufgereiht hat. Übereinstimmend bezeichnen zunächst als Veranlassung und Situation der Sprüche alle Synoptiker den Streit der Jünger, wer von ihnen der größte sei. Übereinstimmend berichten dann ferner alle Synoptiker, daß Jesus ein Kind in ihre Mitte gestellt und dann eine Mahnung zur Demut gesprochen hat. Aber sobald die Sprüche einsetzen, gehen die synoptischen Berichte auseinander. Schon in der Frage der Jünger 18, 1 hat Matthäus eine Abweichung, indem er die Jünger nach ihrem Rang im Himmelreiche fragen läßt. Dementsprechend gibt er auch als erste Antwort Jesu den Spruch 18, 3. Die beiden anderen Synoptiker berichten diesen Spruch in jenem Zusammenhang, wo die Jünger den Kindern wehren, zu Jesus zu kommen; hier stellt er sie als Typus der Angehörigen des Himmelreiches den Jüngern vor Mk 10, 13—16 = Lk 18, 15—17. Auch Matthäus hat uns diese Begebenheit 19, 13—15 aufbewahrt, jenen Spruch aber dort ausgelassen.

Nach der Mahnung 18, 5, ein solches Kind wie Jesus selbst aufzunehmen, haben dann Markus und Lukas den Bericht vom fremden Geisterbanner Mk 9, 38—41; Lk 9, 49—50 und Markus in längerem, Lukas in kürzerem Wortlaut die Mahnung Jesu, niemand zu wehren, der in seinem Namen Wunder wirkt. Dann setzt übereinstimmend bei Matthäus und Markus der Spruch ein Mt 18, 6 = Mk 9, 42, an den sich bei Markus die Sprüche vom ärgernden Fuß, von der ärgernden Hand und dem ärgernden Auge anschließen. Dazwischen hat Matthäus noch den Spruch 18, 7 eingeschoben, der bei Markus fehlt, bei Lukas aber 17, 1—2 im Anschluß an das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus steht. Markus kann uns nicht helfen, über den ursprünglichen Zusammenhang der Sprüche etwas Genaues zu erfahren, wie wir später sehen werden. Auch Lukas läßt uns hier im Stiche, da

bei ihm 17, 1 ff. ebenfalls durch Stichwortassoziation entstanden ist, wie auch später gezeigt wird. Wohl aber kann uns der Vergleich von Mt 18, 1 ff. mit Mt 19, 13 ff., Mk 10, 13 ff. und Lk 18, 15 ff. zu der Annahme führen, daß sich Mt 18, 1 ff. zwei Spruchreihen ineinanderschieben, die ursprünglich verschiedenen geschichtlichen Zusammenhängen angehörten. Damit wäre jedoch nur Mt 18, 3 in diesem Zusammenhang erklärt. Unerklärt bliebe aber nach diesem Gedankengang, wie in diese Spruchreihe Gedanken hineinkommen, die eher den Zusammenhang unterbrechen, als daß sie ihn weiterführen. So läßt sich z. B. Mt 18, 7—9 unmöglich aus seinem Zusammenhang verstehen[1]). Wir werden darum auch hier zu einem äußern Prinzip der Spruchanordnung unsere Zuflucht nehmen müssen. Übersehen wir nochmals Mt 18, 1—9, so beobachten wir folgende Spruchreihe: v. 1 *μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*, v. 2 *παιδίον*, v. 3 *παιδία*, v. 4 *παιδίον . . . ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*, v. 5 *παιδίον*, v. 6 *σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν*, v. 7 *οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων*, v. 8 *εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε*, v. 9 *καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε κτλ.* Daraus geht hervor, daß die Sprüche an den Worten *παιδίον* und *σκάνδαλον* aufgereiht sind.

Der Stichwortzusammenhang setzt sich dann mit 18, 10 fort: *Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων.* Wiederum sind es die *μικροί*, die den Anschluß des Verses veranlassen[2]). Dann folgt das Gleichnis von dem verirrten Schafe, das Lk 15, 3 ff. im Zusammenhang mit dem Gleichnis von der verlorenen Drachme auf Gottes Barmherzigkeit gegen den Sünder gedeutet wird, bei Matthäus aber nicht zum Thema paßt[3]) und erst durch v. 14 (*μικροί*!) dem Zusammenhang in charakteristischer Weise angeglichen wird.

Noch weiter geht dann der Stichwortzusammenhang mit 18, 15. Das Gleichnis vom verirrten Schaf mag Matthäus an die Sprüche Jesu über die Irrungen der Brüder erinnert haben; darum schließt er hier die Verse 15, 16, 17 an[4]). Aber mit v. 18

---

1) Schegg, Evangelium nach Matthäus, Neue Ausgabe I (München 1863) 445 f. Schanz, Commentar 398.

2) Der Anschluß an v. 9 ist künstlich. Vgl. Schanz, Commentar 398. Schegg, Evangelium nach Matthäus I 449. Auf Stichwortzusammenhang weist ausdrücklich hin Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 134.

3) Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 205. 4) Grimm ebd. 205.

wird der Zusammenhang dieser Sprüche wiederum abgeschnitten. Doch auch dieser Vers wird in diesem Zusammenhang verständlich, wenn wir ihn an dem äußeren Faden aufreihen, der die vorhergehenden Sprüche zusammenhält. Denn im Vorhergehenden war ja von den Fehlern und Irrungen der Brüder die Rede und von der Pflicht, sie zurechtzuweisen und, wenn nötig, sie der *ἐκκλησία* anzuzeigen; v. 18 bringt sodann den Spruch Jesu, mit dem er den Jüngern die Gewalt übertragen, die Sünden der Brüder zu binden und zu lösen. Es ist demnach verständlich, wie diese Sprüche sich durch Assoziation zusammengeschlossen haben[1].

Noch weniger als v. 18 fügen sich die Verse 19 und 20 in ihren Zusammenhang ein. Schanz[2]) hat recht, wenn er meint, ihr Inhalt harmoniere nicht mit den vorhergehenden Versen. Tatsächlich machen die Verse aber auch nicht den Anspruch, in und aus dem Zusammenhang erklärt zu werden. Sie haben vielmehr einen rein äußerlichen Anknüpfungspunkt, nämlich in v. 16. Wie hier zwei oder drei bei der Zurechtweisung herbeigezogen werden sollen, damit auf zweier oder dreier Zeugen Mund jede Sache festgestellt werde, so wird v. 19 zweien, die sich zum Gebete vereinigen, Erhörung versprochen, und v. 20 zweien oder dreien, die sich in Jesu Namen versammeln, gesagt, daß er mitten unter ihnen sei. Es sind somit die Zahlangaben, die die Verse 19 u. 20 mit v. 16 durch Assoziation verbinden.

Mit v. 21 folgt dann die Frage des Petrus, wie oft er seinem Bruder, der gegen ihn gefehlt habe, verzeihen könne, und im Anschluß an Jesu Antwort v. 22 bringt der Evangelist das Gleichnis vom Schalksknecht: *Διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων κτλ.* Auch diese Frage und das Gleichnis scheinen sich hier durch Assoziation anzuschließen. Freilich wissen wir nicht, welchem ursprünglichen Zusammenhang wir den Abschnitt Mt 18, 21—35

---

[1]) Wellhausen, Das Evangelium Matthaei 92. Damit erledigen sich Schlußfolgerungen auf die Macht der Sündenvergebung durch die Gemeinde, die in alter Zeit (vgl. Maldonat, Commentarii I 366) und in neuerer Zeit (vgl. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 351f) aus diesen Stellen abgeleitet wurden.

[2]) Commentar 402. Die Schwierigkeiten des Zusammenhangs betont auch Cornelius a Lapide (Commentaria II 89): „Difficilis est horum verborum cum praecedentibus nexus; ideoque varie a variis assignatur."

zuweisen sollen. Die Seitenreferenten haben uns keine Parallele des Abschnittes überliefert. Nur Lk 17, 4 ist eine Reminiszenz desselben. Vielleicht wird aber die Vermutung, der Abschnitt schließe sich hier durch Assoziation an die erwähnten Irrungen der Brüder, an die erwähnte Pflicht des Zurechtweisens, an das Binden und Lösen an, durch die Beobachtung gestützt, daß es sich in den vorhergehenden Versen um schwere Verfehlungen gegen Gott handelt, während im Gleichnis von Beleidigungen gegen die Brüder die Rede ist. Wie dem auch sei, es hat sich jedenfalls gezeigt, daß in dem ganzen Abschnitt Mt 18, 1—21 die Stichwortdisposition nicht zu verkennen ist. Und dies läßt sich hier um so zuversichtlicher behaupten, als die Erklärer fast alle einig sind, daß es sich in diesem Abschnitt um eine künstliche Zusammenordnung der Sprüche durch den Evangelisten handelt [1].

Ein anderes Beispiel der Stichwortdisposition des Matthäusevangeliums scheint Mt 21, 32 zu sein. Der Vers steht im Anschluß an das Gleichnis von den ungleichen Brüdern Mt 21, 28—31. Hier scheint er jedoch mit der Anwendung des Gleichnisses v. 31 nicht recht zusammenzustimmen. Der Sinn des Gleichnisses ist nämlich offenbar der, daß Jesus notorische Sünder, die sich bessern, jenen Heuchlern vorzieht, die zwar in Worten zu seiner Predigt Ja sagen, ihr aber in ihren Werken widersprechen [2]. Als jene notorischen Sünder, die erst nein, dann aber ja sagen, erscheinen in der Anwendung v. 31 die *τελῶναι* und *πόρναι*, als die Jasager die Pharisäer (*προάγουσιν ὑμᾶς*). Mit dieser Anwendung schließt das Gleichnis [3].

In v. 32 werden nun aber die Pharisäer schlechthin als Neinsager bezeichnet und ihr Nein gilt der Predigt des Johannes des Täufers. Das bestätigt die Lukasparallele 7, 29 f. Damit reicht der Gedanke von v. 32 weiter als der des Gleichnisses 21, 28—31 [4]. Und so wird man schließen, daß das Wort Jesu in v. 32 vom

---

1) Schanz, Commentar 398. Zahn, Das Evangelium des Matthäus 566. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 315 ff. Holtzmann, Synoptiker 263. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 349. Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 134.

2) Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu 199.

3) So auch Maldonat, Commentarii I 434.

4) B. Weiß, Matthäus-Evangelium 367. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 364. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei 107. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II 382 f. Dagegen Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3], 376.

Evangelisten in den Zusammenhang mit dem Gleichnis gebracht worden ist; ja wir können noch erkennen, was den Evangelisten veranlaßt hat, das Jesuswort gerade hier zu berichten. Es waren die Worte *τελῶναι* und *πόρναι* in v. 31, die auch in v. 32 wiederkehren, die es dem Evangelisten nahelegten, hier nach Stichworten zu disponieren [1]).

Weiterhin kommen Fälle von Stichwortdisposition auch in der Pharisäerrede vor, deren Komposition nach dem Prinzip der Systematisierung wir bereits nachgewiesen haben. Und zwar macht sich hier die Stichwortdisposition insofern geltend, als sie die Reihenfolge und den Zusammenhang, in dem die zum gleichen Thema gehörigen Sprüche eingeordnet sind, bestimmt hat. So ist es vielleicht durch Stichwortdisposition zu erklären, daß hier die sieben Weherufe gegen den Pharisäismus zusammenstehen [2]). Sicher ist aber als Stichwortzusammenhang anzusehen, daß die Einschaltung 23, 29 ff. auf die Gruppe 23, 27—28 folgt [3]). Diese beiden Sprüche lauten: 27 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.* 28 *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.* In diesen Versen steht das übertünchte Grab als Bild der Scheinheiligkeit der Pharisäer; dem Erfülltsein des Grabes mit Totengebeinen und Unreinigkeit entspricht ihre innere Heuchelei und Sündhaftigkeit. In ganz anderem Sinne ist in den folgenden Versen vom Grabe die Rede: v. 29 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, καὶ λέγετε.* 30 *εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν κτλ.* In diesen Versen steht somit *τάφος* im eigentlichen Sinne. Da nun nach Lk 11, 37—44 und 11, 45 ff. die beiden Spruchreihen verschiedenem historischen Zusammenhang entstammen und ganz bestimmten Situationen angehören, so folgt daraus für die Aufeinanderfolge der Sprüche 23, 27—30 ff., daß sie ad vocem *τάφος* aneinandergereiht sind [4]).

Die Schlußverse der Pharisäerrede haben wir ebenfalls bereits

---

1) Klostermann, Handbuch z. Neuen Testament II (Tübingen 1909) 301.

2) Calmet, Commentarius I 411: „Eaedem dirae seu minae in Scribas et Pharisaeos apud Lucam XI. 39 leguntur, at illae alio tempore ac diu antea pronunciatae sunt.“ 3) Vgl. oben S. 45.

4) So auch Wellhausen, Das Evangelium Matthaei 118. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 374.

aus der systematisierenden Komposition des Evangelisten zu verstehen gesucht [1]) und betont, daß er sie an den Schluß der Rede gesetzt, weil sie ihm geeignet schienen, die Rede wirksam abzuschließen. Wenn wir nun aber noch die vorhergehenden Verse betrachten und Jesus sagen hören, daß die Pharisäer die *υἱοὶ τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας* sind, daß er zu ihnen Propheten und Weise und Schriftgelehrte sende, von denen sie die einen töten und kreuzigen und die andern geißeln und verfolgen werden, dann erklärt es sich aus Stichwortassoziation, weshalb Matthäus hier die Sprüche angeschlossen hat: 37 *Ἰερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν κτλ.*

Es hat sich also auch bezüglich der Pharisäerrede die Beobachtung bestätigt, die wir bisher in allen großen Redekompositionen des Matthäusevangeliums machen konnten, daß sie nämlich an dem Faden eines gemeinsamen Gedankens und von Stichworten zu einer großen Einheit verbunden ist.

Es bleibt uns nun noch die Wiederkunftsrede zu betrachten und zu untersuchen übrig, ob auch sie neben dem systematisierenden Gesichtspunkt [2]) durch Stichwortdisposition ihre Anordnung gefunden hat. Es scheint uns hier ein Beispiel dieser Art vorzuliegen, nämlich 24, 23—28. Wir haben bereits früher gezeigt, daß 24, 26—28 ursprünglich einem andern Zusammenhang angehörte und von Matthäus, weil zum Thema von der Wiederkunft des Menschensohnes gehörig, in seine Wiederkunftsrede aufgenommen worden sei. Damit ist jedoch nicht erklärt, weshalb Matthäus die Verse gerade an 24, 23—25 angeschlossen hat. In Wirklichkeit würden sie besser im Zusammenhang von 24, 37 ff. passen, wo Lk 17, 23 ff. sie auch überliefert hat, zumal Mt 24, 23—25 eine Warnung vor falschen Propheten und Christussen enthält, während Mt 24, 26—28 die Ungewißheit und Plötzlichkeit des Erscheinens des Menschensohnes illustrieren soll. Solche Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß noch ein äußerer Grund wirksam war, der diese Verse hier anzuschließen riet. Ein solcher Grund scheint tatsächlich in der zum Teil wörtlichen, zum Teil stilistischen Übereinstimmung der Verse 23 und 26 zu liegen. Die Verse lauten nämlich: 23 *ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστός, ἤ· ὧδε,*

---

[1]) Vgl. oben S. 45 f. [2]) Vgl. oben S. 46 ff.

μὴ πιστεύσητε. 26 *ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε.* Es scheint somit sich auch in der Wiederkunftsrede der Fall zu wiederholen, daß beide Methoden, die systematisierende und die Stichwortmethode, zusammengewirkt haben, die Rede zu gestalten.

Damit sind für die Sprüche Jesu, wie sie uns im Matthäusevangelium erhalten sind, zwei mnemotechnische Gesichtspunkte nachgewiesen, durch die sie geordnet und zusammengehalten werden, Systematik und Stichwortdisposition.

II. Die Logia Jesu in der Komposition des Markusevangeliums.

Die Kritik hat die Logia Jesu durch Vergleichung nur des Matthäus- und Lukasevangeliums gewonnen und will sie meist auch nur als schriftliche Quelle dieser beiden Evangelien aufgefaßt wissen. Das Markusevangelium wird für die Frage nach dem Wesen und Umfang dieser Schrift meistens ausgeschaltet. Doch gibt es einige Forscher, die auch das Markusevangelium von der Logienquelle abhängig sein lassen, so B. Weiß, Weizsäcker, Jülicher[1]), Harnack mit Vorbehalt, Joh. Weiß, Spitta, Titius. Allerdings ist das Spruchmaterial, das Markus enthält, wenig umfassend; er beschränkt sich im allgemeinen darauf, die Ereignisse und Taten des öffentlichen Lebens Jesu zu berichten. Bemerkenswert ist, daß Markus bei diesem Bericht weniger der chronologischen Ordnung der Taten und Ereignisse folgt, als vielmehr einer sachlichen Ordnung, die gleichartige Ereignisse und Taten zu Gruppen zusammenstellt, so 2, 1—3, 6; 6, 14—29 usw.[2]). Diese Tatsache drängt sich so sehr dem Leser des Evangeliums auf, daß wohl fast sämtliche Exegeten in der Annahme dieser sachlichen Anordnung des Eva geliums zusammentreffen[3]) und

[1]) Wenigstens in der 1. und 2. Auflage seiner Einleitung, später nicht mehr.

[2]) Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Markus, Freiburg 1881, 51 f. Holtzmann, Die Markus-Kontroverse in ihrer jetzigen Gestalt, in: Archiv für Religionswissenschaft X (1907) 18 ff.

[3]) Schanz, Commentar 51 f. Schaefer-Meinertz, Einleitung 298. Lagrange, Évangile selon s. Marc S. CXXVIII. Zimmermann, Der

das uralte Zeugnis der Tradition[1]) bestätigen. Was von den Taten und Ereignissen gilt, die Markus berichtet, das gilt noch mehr von seinen Sprüchen; auch mit Rücksicht auf sie ist öfter schon die Ansicht ausgesprochen worden, daß sie nach sachlichen Gesichtspunkten hier und da zusammengestellt sind[2]). Welcher Art diese Gesichtspunkte sind und was sie für die Lösung des synoptischen Problems bedeuten, ist im Zusammenhange noch nicht dargelegt worden.

1. Systematische Gesichtspunkte der Komposition der Logien.

Wie das Matthäusevangelium, so hat auch das Markusevangelium seine größeren Reden nach systematischen Gesichtspunkten geordnet und komponiert, d. h. es hat den ursprünglichen Bestand einer Rede zur Veranlassung genommen, ihm gleichartige Stoffe anzufügen. Solcher größeren Reden hat uns Markus nur zwei überliefert, die Parabelrede 4, 1—34 und die Parusierede 13, 5—37. Beide lassen sich, wie es scheint, als systematisierende Komposition des Evangelisten nachweisen. Zunächst die Parabelrede.

Die Parabelrede des Matthäusevangeliums hat sich uns bereits als Komposition herausgestellt[3]). In der Frage nach dem ursprünglichen Aussehen der Parabelrede bleibt uns also nur übrig, zwischen Markus und Lukas zu wählen. Es scheint uns nun aber, daß, was den Umfang der Rede anbetrifft, Lukas vor Markus den Vorzug der Ursprünglichkeit beanspruchen darf, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst ist es unzweifelhaft, daß die Sämannsparabel zum ursprünglichen Bestand der Parabelrede gehört. An sie schloß sich die berühmte Frage der Jünger Mt 13, 10; Mk 4, 10; Lk 8, 9, die Jesus mit der Erklärung über den Zweck seiner Parabellehre und der Deutung der Sämannsparabel beantwortete. Lukas hat nun hiermit, wenn wir von 8, 16—18, worauf wir

---

historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig 1905, 19 ff.

1) Eusebius, H. E. (ed. Schwartz) III, 39, 15. Vgl. dazu Cladder, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in: Stimmen aus Maria-Laach LXXXVII (1913/14) 136 ff.

2) Lagrange, Év. selon s. Marc ebd.; ders., L'avènement du fils de l'homme, in: Rev. bibl. III (1906) 382 ff.

3) Vgl. oben S. 40 ff.; 63 ff.

später zu sprechen kommen, absehen, die Parabellehre beschlossen. Es scheint uns, mit Recht. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die Worte *καὶ ἔλεγεν*, mit denen Markus gern überleitet, darauf hindeuten [1]), daß der Evangelist komponiert. So tut er es aber auch 4, 26, wo er das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, und ebenfalls 4, 30, wo er das Gleichnis vom Senfkorn anschließt. Diese Überleitung spricht also auch hier für die Komposition seiner Parabelrede. Ferner muß auffallen, und Belser [2]) macht darauf aufmerksam, daß die Jünger nach Mt 13, 10 und Mk 4, 10 nach den Gleichnissen (Plural!) fragen, obschon nur ein Gleichnis vorausgeht und auch nach Markus nur die Deutung eines Gleichnisses folgt. Damit scheint nur der Bericht des Lukasevangeliums zu stimmen, der 8, 9 lautet: *Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή.* Bemerkenswert ist, daß von Soden auch im Markustext 4, 10 [3]) den Singular liest. Wenn wir diese Lesart auch für das Markusevangelium als ursprünglich ansehen dürfen, dann wird die lukanische Lesart uns um so mehr zu der Überzeugung drängen, daß Markus die Gleichnisse 4, 26—29 und 4, 30—34 systematisierend angefügt hat.

Schließlich mögen uns noch die Verse Mk 4, 33—34 in der Annahme bestärken, daß Markus das Parabelkapitel uns als eine Lehrpredigt überliefert, in der um einen ursprünglichen Kern aus einem andern Zusammenhang entnommene Gedanken gruppiert und mit ihm zu einem einheitlichen Thema verarbeitet wurden [4]). Die Verse lauten zusammenfassend und progammatisch: 33 *Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν.* 34 *χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.* Mit Lagrange (Év. selon s. Marc 116) verstehen wir diese Schlußverse dahin: „Mc montre bien par cette conclusion qu'il a créé une péricope

[1]) Prat S. J., Les doublets et la critique des Évangiles, in: Rev. bibl. VII (1898) 550 sagt: „formule vague permettant au lecteur de supposer que les paroles ainsi réunies appartiennent à des époques différentes et n'ont ensemble qu'un lien logique."

[2]) Zur Abfolge der evangelischen Geschichte, in: Theol. Quartalschrift LXXXXVI (1914) 22.

[3]) So auch nach Tischendorfs^{Ln} mit *ΑΠ* unc^{9} al pler vg^{ed} fu emm cop^{petr} syr^{sch} arm aeth go.

[4]) Weiter unten (S. 77) werden wir diese Parabelgruppe auch in Stichwortzusammenhang finden.

des paraboles, comprenant à la fois des échantillons et la règle du genre.“ Wir dürfen somit wohl das Parabelkapitel als erste systematisierende Redekomposition des Markusevangeliums ansprechen [1]).

Als zweite systematisierende Redekomposition des Markusevangeliums kommt dann, wie erwähnt, die Parusierede 13, 5—37 in Betracht. Das literarische Problem der Parusierede ist recht schwierig. Die Kritik nimmt meistens [2]) an, daß in ihr eine apokalyptische Schrift mit echten Herrenworten zu einem Ganzen verarbeitet worden; Joh. Weiß [3]), W. Haupt [4]) wissen sogar die apokalyptische Quelle genau anzugeben und zu rekonstruieren. Lagrange [5]) dagegen meint, die Rede sei stanzenartig komponiert in der Weise, daß v. 6ff. zu 19ff., 9ff. zu 21ff., 14ff. zu 24ff., 28ff. zu 32ff. gehöre und im Zusammenhang stehe. Doch ist es nicht richtig, daß die Rede sich diesem Schema, das Lagrange den Propheten entnimmt, fügt. So wird sich 21ff. kaum als Gedankenfortschritt zu 9ff., ebensowenig 24ff. als Gedankenfortschritt zu 14ff., und 32ff. als Gedankenfortschritt zu 28ff. auffassen lassen, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß in diesen von Lagrange stanzenartig geordneten Spruchgruppen parallele Gedanken enthalten sind. Aber das ist auch der Fall in den unmittelbar aufeinander folgenden Gruppen, so z. B. 6—8 und 9—13; hier entspricht v. 8 dem Spruch v. 12. Ebenso wird das Schema von Lagrange durchbrochen in der folgenden Gruppe: 9—13 enthält keinen Vers, der in der Gruppe 21—24 seine Parallele hätte; wohl greift aber v. 21 auf v. 6 zurück. Somit vermögen wir eine stanzenartige Anordnung der Parusiesprüche nicht wahrzunehmen. Dennoch wird der Kompositionscharakter der Parusierede des Markus-

---

[1]) Haupt, Worte Jesu 69. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 347. B. Weiß, Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen I 3. Heft (Gr. Lichterfelde-Berlin 1905) 8. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, in: Bibl. Zeitfragen II, 4. Heft (Münster i. W. 1909) 7.

[2]) Vgl. oben S. 47 A. 1. [3]) Die Schriften des N T I 194ff.

[4]) Worte Jesu 43.

[5]) L'avènement du fils de l'homme, ebd. 392ff. Der Versuch von Szczygiel, die Parusierede Mt 24 nach ihrer rhythmisch-strophischen Struktur zu disponieren und zu erklären, ist unabhängig von der Frage nach ihrer Komposition durch den Evangelisten. Vgl. Szczygiel, Die Parusierede Mt 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt, in: Theologie und Glaube III (1911) 265ff.

evangeliums ziemlich allgemein angenommen [1]. B. Weiß [2] hält v. 9—13, 21—23, 32—37 für Zusätze des Evangelisten. Doch wird sich für die Gruppen 9—13 und 21—23 diese Ansicht von B. Weiß kaum beweisen lassen. Daß v. 9—13 zum Teil bei Matthäus fehlen, hat seinen Grund in der Komposition seiner Aussendungsrede [3]. Der Parallelbericht des Lukas spricht dafür, daß er sie dem Zusammenhang der Parusierede entnommen und sie in die Aussendungsrede eingestellt hat. Nur v. 10 ist noch als Einschaltung zu erkennen. Das geht schon daraus hervor, daß er den Zusammenhang offenbar unterbricht. Zudem fehlt er auch bei Lukas, während Matthäus ihn später v. 14 einfügt [4]. Im übrigen aber trägt die Gruppe nicht die Spuren eines Einschubs. Ebenso lassen sich auch die Verse 21—23 schwerlich als Einschaltung nachweisen. Die Übereinstimmung des Markus mit Matthäus und das Fehlen eines Parallelberichts bei Lukas sprechen offenbar gegen diese Annahme oder lassen es wenigstens aussichtslos erscheinen, Sicherheit für diese Annahme zu gewinnen. Es bleibt uns nun noch die Schlußparänese 33—37 übrig, um den Kompositionscharakter der Parusierede des Markusevangeliums festzustellen. Hier lassen sich wenigstens die Verse 35—37 als Zusätze des Evangelisten wahrscheinlich machen. Die Verse sind offenbar gleich Mt 24, 42—44. Für die römische Einteilung in vier Nachtwachen hat Markus die populären Bezeichnungen gewählt. Sein Gedanke ist aber im wesentlichen derselbe wie bei Matthäus. Wir sind darum berechtigt, die Gedankenreihen am Schluß der Wiederkunftsrede bei den beiden Evangelisten zu identifizieren. Nun haben wir bereits oben (S. 48 f.) Mt 24, 42—44 als Einschub aus dem Zusammenhang bei Lk 12, 35—40 erkannt, wo die Verse in dem Gleichnis von den wachenden Knechten und offenbar im richtigen Zusammenhang stehen. Auch Markus hat sie darum wie Matthäus der Parusierede angeschlossen, weil sie das Thema erweitern, das er am Schluß der Parusierede im Gleichnis vom Feigenbaum und vom verreisenden Hausherrn behandelt [5].

---

1) Schanz, Commentar 364.

2) B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas[9], Göttingen 1901, 196 ff. Für v. 11 nimmt dies auch Maldonat (Commentarii I 777) an: „Itaque suspicor, Marcum non suo posuisse loco nec alia de causa hoc dixisse, quam quod v. 9 paulo ante de re simili sermo fuerat."

3) Vgl. oben S. 37 f. 4) Schanz, Commentar 368.

5) Holtzmann, Synoptiker 171. Joh. Weiß, Die Schriften des NT I 200. Lagrange, Év. selon s. Marc 328.

Somit mögen uns wenigstens die Verse 10 und 35—37 noch als Hinweis dienen, daß auch Markus wie Matthäus die Parusierede, ähnlich wie die Parabelrede, aus systematischen Gründen komponiert hat. Freilich ist das eine geringe Ausbeute an systematischen Zusammenhängen, die uns das Markusevangelium bietet, die sich aber aus dem geringen Redematerial des Evangelisten erklärt und die noch spärlicher ausfallen müßte, wenn Markus vielleicht in der Parusierede von Matthäus abhängig wäre.

2. Stichwortdisposition in der Komposition der Logia.

Deutlicher als die systematisierende Methode läßt sich die Stichwortdisposition in der Komposition der Logia im Markusevangelium kenntlich machen; auch für diese eigentümliche Art von Spruchzusammenhängen hat das Markusevangelium einige wenige treffende Beispiele.

Als erstes Beispiel dieser Art ist zu nennen Mk 4, 21—25. Die Verse stehen im Zusammenhang des Parabelkapitels. Nachdem das Gleichnis vom Sämann und seine Deutung berichtet ist, heißt es: v. 21 *Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ.* 22 *οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.* 23 *εἴτις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.* 24 *Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, καὶ προστεθήσεται ὑμῖν.* 25 *ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.* Diese Sprüche sind mit dem Inhalt des Parabelkapitels schwer in einen inneren Zusammenhang zu bringen; ja man wird es kaum als unberechtigt bezeichnen, wenn man annimmt, daß sie zur Idee des Parabelkapitels, die zumal in den Versen 11—12 ausgesprochen ist, in einen gewissen Gegensatz treten. Hieß es dort, daß das Geheimnis des Reiches Gottes in Gleichnissen gelehrt werde, um das Volk zu verstocken, so wollen diese Verse besagen, daß die Gleichnisse gesprochen werden, um zu belehren und das Geheimnis des Gottesreiches offenbar zu machen. Tatsächlich sind nun aber auch die Sprüche in diesem Zusammenhang nicht entstanden. V. 21 hat seine Parallele Lk 8, 16, Lk 11, 33 und Mt 5, 15. In keiner dieser Stellen steht er in solch festem Zusammenhang, daß man sich ein sicheres Urteil darüber bilden könnte, welchem er ursprünglich angehörte. V. 22 wird

Lk 12, 2 in seinem ursprünglichen Zusammenhang festgehalten, da er unmittelbar anschließt an die Worte Jesu: *προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, τῶν Φαρισαίων.* V. 24 sodann wird von den Seitenreferenten übereinstimmend in der Jüngerrede angeführt Mt 7, 2 und Lk 6, 38, und zwar bei beiden im Zusammenhang mit der Warnung vor unberechtigtem Richten, und bei Lukas im engsten Anschluß an die Mahnung: *δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Vers hier in seinem historischen Zusammenhang erhalten ist. Ebenso sicher läßt sich für v. 25 der historische Ort aufweisen; es ist Mt 25, 29, wo der Vers sich als die Wahrheit kennzeichnet, die Jesus mit dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten illustrieren will.

Somit haben wir Mk 4, 21—25 eine Spruchgruppe, die sich aus Bestandteilen sehr verschiedener Zusammenhänge zusammensetzt. Es fragt sich nun aber, welchem Prinzip die Verse diese eigentümliche Anordnung verdanken. Nun, es ist sehr einfach; es stehen hier Sprüche zusammen, die durch ein Wort sich assoziieren und leicht zusammenschließen. Zuerst ist vom Sämann die Rede und von der hundertfältigen Frucht. Mit den Worten „Sämann" und „Frucht" assoziiert sich der Spruch vom Licht, das man nicht unter den „Scheffel" stellen soll. Es ist also das Wort „Scheffel", das v. 21 angeschlossen hat. Das Wort vom „Licht" aber erinnert an v. 22, daß nichts verborgen ist, außer damit es offenbar werde. Mit v. 24 greift die Spruchgruppe dann wieder auf v. 21 zurück. Das Wort „*μόδιον*, Scheffel oder Scheffelmaß" assoziiert den Spruch: „Mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden." Der Zusatz, mit dem Markus diesen Spruch erweitert hat, *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*, wird dann endlich die Veranlassung, daß schließlich noch v. 25 angefügt wird. Es ist also klar, daß die Spruchgruppe Mk 4, 21—25 nicht durch ursprünglichen inhaltlichen Zusammenhang gebildet, sondern vielmehr durch Stichwortdisposition zusammengesetzt ist [1]).

---

[1]) Klostermann, Handbuch zum Neuen Testament II (Tübingen 1907) 36. Weinel, Die Gleichnisse Jesu[3], Leipzig 1910, 46. Haupt, Worte Jesu 8. Auch Lagrange (Év. selon s. Marc 109) denkt an die Möglichkeit einer Komposition. Ebenso Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 134.

Ähnlich wird der Zusammenhang, in dem Mk 8, 38 steht, zu erklären sein. Mit 8, 36. 37 verbindet den Vers kein logisches Band, wie viele Exegeten richtig erkennen. Sie suchen ihn daher mit 8, 35 in Zusammenhang zu bringen. Allerdings besteht zwischen diesen beiden Versen eine gewisse Gedankeneinheit: Leidensscheu oder Selbstopferung um Jesu willen werden im Gericht die Entscheidung geben. Diese Gedankeneinheit entscheidet aber nicht ohne weiteres darüber, daß 8, 38 an ursprünglicher Stelle steht. Der Anschluß an 8, 37 und der Zusatz des Markus „ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ κτλ." scheinen auf eine andere Situation hinzudeuten. Dennoch ist die Anordnung des Verses an dieser Stelle erklärlich. V. 35 hatte Markus von Jesu und seinem Evangelium gesprochen, v. 38 redet er von Jesu und seinen Worten. Es scheint also, daß sich ein gewisser Stichwortzusammenhang nicht verkennen läßt[1]).

Deutlicher als im vorhergehenden Falle ist nun die Stichwortdisposition in Mk 9, 33—50 einzusehen. Nachdem 9, 33—35 die geschichtliche Veranlassung und Situation geschildert ist, nämlich der Rangstreit der Jünger, setzt 35[b] die Spruchgruppe ein. In dieser Spruchgruppe herrscht nun wieder kein innerer Zusammenhang. Durch die Veranlassung der Sprüche und die Situation ist zunächst gut motiviert v. 35. Auch v. 37 knüpft enge an v. 36 an, wo Jesus ein Kind nimmt und es mitten unter die Jünger stellt. Mit v. 38 schiebt sich sodann die Perikope vom fremden Geistesbanner ein, die den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden unterbricht. Diese Perikope schließt mit v. 41, der wiederum einen Gedanken ausspricht, der nicht im inneren Zusammenhang mit dem Einschub vom fremden Geisterbanner steht. V. 42 greift sodann wieder auf v. 37 zurück, aber mit v. 43 geht die Spruchgruppe wieder auf ein neues Thema über. Dieses Thema umfaßt v. 43—49. V. 50 führt dann wiederum einen neuen Gedanken ein, der zum Ganzen in keinem inneren Verhältnis steht. Wenn nun auch die Seitenreferenten uns keine Handhabe bieten, die uns dazu führen könnte, die historische Stelle der nicht zur geschichtlichen Veranlassung und Situation Mk 9, 33 gehörigen Sprüche festzustellen, so ist doch nicht daran

1) Hoffmann, Das Markusevangelium und seine Quellen, Königsberg 1904, 347. Vgl. auch Klostermann, Handbuch II 71; B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 135; Joh. Weiß, Die Schriften des NT I 153; Schanz, Commentar 284.

zu zweifeln, daß eine solche zusammenhanglose Gruppe von Sprüchen nicht in dieser Reihenfolge ursprünglich gesprochen wurde. Weinel hat recht, wenn er die Spruchgruppe also erklärt: „Es ist kein innerliches, sondern ein sehr äußerliches Prinzip, das dieses Spruchgerölle zusammenhält: Das Ganze ist an einzelnen Stichworten aufgereiht. An den ersten Spruch von dem Kleinen, dem Kind, der auf die Frage nach dem Größten im Himmelreich antwortet, schließt sich ein zweiter an, der vom Kinde spricht: „Wer ein Kind aufnimmt auf meinen Namen." An dieses Stichwort schließen sich zwei weitere Sprüche an, die vom Dämonenaustreiben und vom Trunk Wasser im Namen Jesu handeln, also nichts miteinander gemein haben, als eben dieses Stichwort. Dann greift die Spruchkette wieder auf den Anfang zurück mit einem Spruch vom Kind: wer eines dieser Kleinen ärgert. Mit ärgern ist nun die nächste Spruchgruppe angeschlagen: ärgert dich Hand, Fuß, Auge. Sie schließt mit dem Wort Feuer. An dieses reiht sich wieder an ein Spruch mit Feuer, der mit Salz schließt. Zwei Sprüche vom Salz beenden die ganze Gruppe" [1]). Es ist somit nicht zu bezweifeln, daß diese Spruchgruppe von Stichwortdisposition beherrscht ist [2]).

Als drittes und letztes Beispiel von Stichwortzusammenhang in der Logienüberlieferung des Markusevangeliums ist schließlich noch Mk 11, 24—25 zu erwähnen. Im Anschluß an die Verfluchung des verdorrten Feigenbaumes sagt da Jesus: v. 24 *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.* 25 *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* Von diesen beiden Versen steht wohl der erste in seinem historischen Zusammenhang; er wiederholt als allgemeine Sentenz, was v. 23 im besonderen

---

1) Weinel, Die Gleichnisse Jesu 45 f. Ebenso Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 134.

2) Vgl. auch Schanz, Commentar 301 ff.; B. Weiß, Evangelium des Markus 151 ff.; Holtzmann, Synoptiker 153 ff.; Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 162 ff.; Haupt, Worte Jesu 126 f.; vor allem auch A. Titius, Das Verhältnis der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus, in: Theolog. Studien. B. Weiß zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, Göttingen 1897, 307; Klostermann, Handbuch II 77; Lagrange, Év. selon s. Marc 230. Bereits Maldonat (Commentarii I 756 ff.) macht auf den Mangel an Zusammenhang innerhalb dieser Spruchgruppe aufmerksam und meint, die Sprüche seien zum Teil von Christus bei einer andern Gelegenheit gesprochen worden.

von dem Berge gesagt wird. Anders verhält es sich mit v. 25. Er leitet zu einem ganz neuen Gedanken über, er schärft die Pflicht ein zu vergeben, wobei das Beten nur als die Situation gedacht ist, zu der der Mensch eine versöhnliche Stimmung mitbringen muß. Es ist somit klar, daß die Sprüche v. 24 und v. 25 nur in ganz losem Zusammenhang miteinander stehen. Eine Parallele zu v. 25 hat Mt 6, 14—15. Hier ist der Spruch ebenfalls durch Stichwortzusammenhang mit der Bitte des Vaterunsers v. 12 angeschlossen. Eine andere Parallele ist auch Mt 5, 23, die allerdings nur den Gedanken, nicht den Wortlaut von v. 25 wiedergibt, aber über Mt 6, 14—15 hinaus mit v. 25 übereinstimmt, weil sie die Situation festhält, in der der Mensch versöhnlich gestimmt sein muß. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Mk 11, 25 die beiden Parallelen Mt 6, 14—15 und Mt 5, 23 zu einem Spruch zusammenfließen. Jedenfalls deuten diese Parallelen in gleicher Weise darauf hin, daß der Vers einem Zusammenhang angehört, der nicht in das Gefüge Mk 11, 20—24 hineinpaßt. Somit ist es auch hier wieder ein äußerliches, allerdings auch systematisierendes Prinzip, nach dem v. 25 der Perikope vom verdorrten Feigenbaum eingeordnet ist, nämlich das Stichwort *προσεύχεσθαι* [1]).

Es hat sich uns also gezeigt, daß in der Logienüberlieferung des Markusevangeliums dieselben zwei mnemotechnischen Gesichtspunkte für die Anordnung der Sprüche wirksam gewesen sind, die wir im Matthäusevangelium beobachtet haben: an einem gemeinsamen Gedanken oder auch an Stichworten werden die Sprüche zum Teil und meist in größeren Spruchgruppen aneinandergereiht.

III. Die Logia Jesu in der Komposition des Lukasevangeliums.

Der Evangelist Lukas hat sich zur Aufgabe gestellt, als Historiker *καθεξῆς*, also in chronologischer Reihenfolge, die Begebenheiten und Sprüche der evangelischen Geschichte zu

---

1) Holtzmann, Die Markus-Kontroverse 32. Schanz, Commentar 346. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 179. Vgl. auch Maldonat, Commentarii I 771: „Pronuntiata etiam a Christo fuit haec sententia Matthaei 6, 14. Hanc fortasse Marcus suo hic loco non posuit, sed cum de oratione mentionem fecisset, adiunxit etiam hoc, quod ad orationem maxime pertinebat, ut videtur Hieronymus aut quisquis Auctor ille est, existimare."

erzählen. Fast alle Forscher und Erklärer seit Petrus de Rivo[1]) verstehen in diesem Sinne die Erklärung, die der Evangelist an die Spitze seines Evangeliums 1, 1—4 stellt, so Hug, Grimm, Maier, Bisping, Cornely, Knabenbauer, Belser, Meinertz, Pölzl, Innitzer, Mangenot, Lesêtre, ferner Meyer, Godet, B. Weiß, Zahn, Ritschl, Wittichen, Scholten, Wendt, Jakobsen, Brückner, Simons, Holtzmann, Haupt u. a. Wie wir bereits gesehen haben, bestätigt diese Auffassung unser Vergleich des Lukasevangeliums mit den Parallelen des Matthäus- und Markusevangeliums. In den meisten Fällen, wo das Matthäusevangelium seine Reden aus den verschiedensten Zusammenhängen herausgenommen und einheitlich komponiert hatte, ließ uns das Lukasevangelium erkennen, welchem ursprünglichen Zusammenhang sie entnommen waren[2]). Dies war jedoch nicht immer der Fall. Ja, die Annahme ist berechtigt und wird auch von manchen Forschern mit Recht geteilt, daß Lukas die chronologische Ordnung nicht immer eingehalten, daß er vielmehr manchmal eine sachliche Ordnung vorgezogen, vielleicht auch in Ermangelung chronologischer Angaben und der mündlichen Tradition folgend, annehmen mußte. So schreibt Meinertz[3]) mit Recht: „Das Lukasevangelium verrät einen Verfasser mit stark ausgeprägter Tendenz. Es ist verhältnismäßig leicht zu erkennen, welches seine charakteristischen Eigentümlichkeiten sind. Vor allem zeigt er sich als gewissenhaften Geschichtsschreiber. Schon im Prologe erklärt er, daß er mit Sorgfalt seinen Stoff zusammengetragen habe, daß er allem nachgegangen sei, und zwar soweit er der Nachrichten habhaft werden konnte.

---

1) Vogels, St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum 142. Früher bereits der hl. Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam (ed. Schenkl), Vindobonae 1902, 3: Scripturi in evangelii librum, quem Lucas sanctus pleniore quodam modo rerum dominicarum distinctione digessit, stilum ipsum prius exponendum putamus; est enim historicus. Ebenso S. 8: Historico stilo diximus hunc evangelii librum esse digestum.

2) Dagegen Nösgen, Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas², München 1897, 281 ff.; ebenso Jul. Boehmer, Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu, in: Zeitschr. für wissensch. Theologie LII (1910) 121 ff.; ferner Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lukas, Tübingen 1883, 54 f.

3) Das Lukasevangelium, in: Biblische Zeitfragen III, 2. Heft (Münster i. W. 1910) 24. Ähnlich Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 135.

Darum führt er die Darstellung auch weiter zurück als seine Vorgänger, nämlich bis zur Verkündigung Johannes des Täufers. Und dann bemerkt er ausdrücklich, daß er „der Reihe nach“ (καθεξῆς) schreiben wolle. Damit denkt er wohl hauptsächlich an die chronologische Reihenfolge. Allein sie ist für ihn doch nicht das wesentlichste und ausschlaggebende Moment, er will keinen chronikmäßigen, tagebuchartigen Bericht liefern. Er legt wohl Gewicht auf die Chronologie, aber nur soweit er sie mit Sicherheit feststellen konnte. Oft ließen sich die Reden und Taten aus dem unerschöpflichen Leben des Messias nicht mehr auf ihre zeitliche Aufeinanderfolge feststellen. In solchen Fällen ist der Evangelist weit davon entfernt, in pseudohistorischer Weise Genauigkeit zu fingieren. Er begnügt sich dann mit allgemeinen Angaben. Ja, wo sich ihm ein sachliches Interesse bietet, stellt er es ungescheut in den Vordergrund unter Hintansetzung einer genauen Chronologie“ [1]). Dieses sachliche Interesse herrscht nun öfter sowohl im Tatsachenbericht des Evangelisten als auch in der Wiedergabe der Reden und Sprüche Jesu. Daß es in der Wiedergabe der Sprüche Jesu oft wiederkehrt, erklärt sich daraus, daß die Quellen des Evangelisten weniger als schriftliche Dokumente zu verstehen sind, als vielmehr als mündliche Aussagen der Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte [2]). Wo wir nun die chronologische Anordnung der Sprüche, auf die es uns hier allein ankommt, vermissen, da sind es wiederum dieselben Prinzipien, die die sachliche

---

[1]) So auch Haupt, Worte Jesu 19; Weizsäcker, Untersuchungen 84 ff.; Belser, Zur Abfolge der evang. Geschichte 48f.; Zahn, Einleitung II³ 372; von Dobschütz, Jesu Wanderungen nach Lukas, in: Zeitschr. für wissensch. Theologie LIV (1912) 374f.; Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Münster i. W. 1909, 69 ff.; Lagrange, Les sources du troisième Évangile, in: Rev. bibl. V (1896) 20f.; Pölzl-Initzer, Kommentar zum Ev. d. hl. Lukas, Graz u. Wien 1912, 22f.

[2]) Riezler, Das Evangelium u. H. J. Chr. nach Lukas, Brixen 1900, 50 ff. Lesêtre, La méthode historique de s. Luc, in: Rev. bibl. I (1892) 172 f. Nösgen, Die Evangelien 283. Mangenot in: Dictionnaire de la bible IV 396. Dibelius, Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums 342 f. Die Kritik statuiert hier bekanntlich verschiedene schriftliche Quellen, außer Markus die Logien, und zwar entweder in einer Redaktion (B. Weiß) oder in einer zweiten Redaktion (Weizsäcker, Wernle, Wellhausen, Soltau) oder in mehreren Redaktionen (Haupt). Das Matthäusevangelium lassen die Kritiker den Lukas meistens nicht benutzen, für eine Benutzung sind aber Belser, Holtzmann, B. Weiß, Wernle, Soltau, Simons, Wendling. Außerdem fordern manche Kritiker (so besonders B. Weiß, Joh. Weiß, Haupt) noch eine Sonderquelle für das Lukasevangelium.

Ordnung beherrschen, wie wir sie bei den beiden Seitenreferenten beobachtet haben, systematisierende Zusammenstellung und Stichwortdisposition.

1. Systematische Gesichtspunkte in der Anordnung der Logia.

Obwohl Lukas, wie wir gesehen haben, die großen Redekompositionen des Matthäusevangeliums aufgelöst und ihre Teile an ihre geschichtlichen Veranlassungen angeknüpft hat, so sind dennoch Fälle genug übrig geblieben, in denen er die geschichtlichen Veranlassungen von Reden und Sprüchen Jesu nicht mehr ermitteln konnte. In solchen Fällen komponiert auch Lukas, wie schon bemerkt, gleich seinen beiden Vorgängern vielfach nach systematischen Gesichtspunkten. So tut er es zunächst 6, 24—26. Hier läßt er den vier Seligpreisungen, die er überliefert hat, vier Weherufe folgen, die er den Seligpreisungen als Antithesen gegenüberstellt. Die Forscher sind fast alle darin einig, daß Lukas diese Sprüche aus anderem Zusammenhang hier angefügt hat, so Schanz, B. Weiß, Holtzmann, Joh. Weiß, Titius, Wellhausen, Haupt, von Soden, Harnack. Die Kritiker fassen sie meist als Sondergut des Lukasevangeliums auf und glauben sie der Logienquelle absprechen zu müssen oder späteren Bildungen derselben zuweisen zu können [1]). Richtig charakterisiert Schanz die Absicht des Evangelisten, wenn er sagt: „Lukas hat sie (die Verse 24—26) hier eingereiht, weil sie den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und dieser Welt am besten illustrieren“ [2]). Für diese Einreihung spricht auch der Umstand, daß die Verse an eine andere Adresse gerichtet sind, als Lukas sie 6, 20 für seine Bergpredigt voraussetzt. Mit Recht bemerkt Schanz wiederum: „In dieser direkten Weise hat Jesus sonst nur die Pharisäer angegriffen. Aber auch ihnen hat er nicht den Reichtum an sich, sondern den ungerechten Reichtum zum Vorwurfe gemacht. In eine Jüngerrede paßte dieser Abschnitt nicht. Aber aus dem, was die Evangelien sonst von dem Reichtum lehren, geht hervor, daß Jesus diese Worte bei einer passenden

---

[1]) Vgl. von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu [2], Berlin 1907, 46; Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 444; Harnack, Sprüche und Reden Jesu 177; Haupt, Worte Jesu 77.

[2]) Commentar 222.

Gelegenheit zu den reichen Juden, von denen wir im Reiseberichte Beispiele kennen lernen, gesprochen hat. Lukas verwendet sie aber hier, weil er die Grundzüge für das soziale Leben geben wollte, also auch die günstig situierten Gesellschaftsklassen berücksichtigen mußte“ [1]). Daraus folgt also, daß Lukas oder vielleicht auch schon die Tradition systematisierend vorgegangen ist und den Abschnitt dem Thema zuliebe angefügt hat.

Ein anderes Beispiel, wo ein Abschnitt in gleicher Weise und aus gleichen Gründen in den ursprünglichen Zusammenhang eingeschoben wurde, ist 6, 39—40. Betrachten wir zunächst diese Sprüche im Zusammenhang, so zeigt sich, daß sie sich demselben nur sehr widerwillig einfügen [2]). Lk 6, 37. 38 steht nämlich die Warnung vor dem leichtsinnigen Aburteilen des Nächsten. Diesen Gedanken führen die Verse 39 und 40 nicht weiter. Sie kennzeichnen vielmehr die Bedingungen, die sich in einem Lehrer der neuen Heilsordnung erfüllen müssen, damit er seines Amtes mit Erfolg walten könne. Der Zusammenhang von 37. 38 setzt sich erst wieder mit v. 41 fort. Sodann lehrt uns in diesem Falle den Zusammenhang und die Situation Matthäus kennen. Seine Parallele steht im Anschluß an das Wort von der inneren Verunreinigung 15, 11 ff. Darauf nähern sich die Jünger dem Herrn und sagen ihm, daß sich die Pharisäer an seinem Worte gestoßen haben. Darauf gibt Jesus die gutmotivierte Antwort: 13 *πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.* 14 *ἄφετε αὐτούς· τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν· τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.* Nach der Matthäusparallele sind somit die Pharisäer die Adressaten des Gleichnisses vom Blindenführer. Es bestätigt sich also, daß v. 39 von Lukas aus einem anderen Zusammenhang in die Jüngerrede eingeschoben ist, und zwar aus dem Grunde, weil er zum Thema einer Jüngerrede zu passen scheint. Dasselbe gilt von v. 40. Auch dieser Vers paßt nicht in den näheren Zusammenhang, nicht einmal den Gedanken von v. 39 setzt er fort. Matthäus führt ihn zwar auch in seiner Jüngerrede an und zwar in logischer Gedankenfolge zur Motivierung der Weissagung, daß die Jünger auf ihren Missionsreisen Leid und Verfolgung werden erdulden müssen. Es liegt nahe anzunehmen, daß der Vers bei Matthäus

---

[1]) Commentar 222.

[2]) Schanz, Commentar 228. Weizsäcker, Untersuchungen 97. Haupt, Worte Jesu 78 f. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 477. Wellhausen, Das Evangelium Lucae 25. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 298.

an seiner ursprünglichen Stelle aufgeführt wird. Jedenfalls ist er an der Stelle, an der ihn Lukas bringt, weder logisch noch historisch motiviert. Seine Einreihung in den Zusammenhang von v. 39 läßt sich nur dadurch erklären, daß er den Gegensatz Blinder und Führer mit dem andern Gegensatz Jünger und Meister fortsetzt. Es ist also ein systematisierendes Prinzip, daß die beiden Sprüche 39 und 40 zusammengeschlossen hat.

In diesem Falle ist es allerdings nicht ausgeschlossen, daß neben dem systematisierenden Prinzip der Komposition dieses Abschnittes auch Stichwortdisposition wirksam gewesen ist. Die folgenden Verse 41 und 42 sprechen nämlich vom Splitter und Balken im Auge, während v. 39 vom Blinden und Blindenführer die Rede ist. Die Worte *τυφλός* und *ὀφθαλμός* vermögen leicht eine Stichwortassoziation zu schaffen. Im Matthäusevangelium hatten wir Gelegenheit zu beobachten, daß durch Stichwortassoziation ein Spruch gewonnen wurde, der dem Spruch, in dem das Stichwort vorkommt, vorangesetzt war [1]). Ein solcher Fall kann auch hier vorliegen; Holtzmann ist geneigt, ihn hier anzunehmen [2]).

Weiter wird sich wohl aus systematisierenden Gründen die Komposition der Sprüche 9, 23—27 erklären lassen [3]). V. 23 schließt sich logisch an v. 22 an, noch besser freilich an Mt 16, 22—23 und Mk 8, 32b—33, Verse, die bei Lukas fehlen, aber diesem Zusammenhang angehören. Auch v. 24, der bei allen Synoptikern eine Dublette hat, mag hier seine historische Stelle haben. In gleicher Weise läßt sich wohl von v. 25 sagen, daß er hier dem Zusammenhang gut angepaßt ist, wie ja auch alle Synoptiker ihn in diesem Zusammenhang anführen. Aber von v. 26 läßt sich nicht behaupten, daß er den Gedankengang der vorhergehenden Sprüche fortsetzt. Bei Matthäus fehlt er in diesem Zusammenhang, Markus hat zwar den Vers, aber mit der Erweiterung: *ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ.* Sollte diese Erweiterung nicht auf einen andern Zusammenhang hinweisen? Auch das *γάρ*, mit dem v. 26 überleitet, erweist v. 26 nicht als Begründung des vorhergehenden Verses. Vielleicht lassen sich diese Beobachtungen als Hinweise dafür deuten, daß v. 26 deshalb hier

1) Vgl. oben S. 57 f. 2) Die Synoptiker 342.

3) Lk 9, 23—27 scheint von Mk 8, 34 ff. abhängig zu sein. Unter dieser Voraussetzung kann Lk 9, 23—27 nur als Beweis für die Kompositionstätigkeit des Mk angesehen werden. Vgl. auch oben S. 78.

angeschlossen ist, weil im Vorhergehenden vom jenseitigen Schicksal des Menschen die Rede war. Auch v. 27 läßt sich im Zusammenhang dieser Rede schwer begreifen. Zwar wird der Vers von allen drei Synoptikern in diesem Zusammenhang angeführt, aber ebenfalls bei allen durch die Worte: *λέγω δὲ ὑμῖν, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, ἀμὴν λέγω ὑμῖν* eingeleitet, die sich uns schon öfter nicht als Ausdruck der Zeitfolge erwiesen haben [1]). Entscheidend spricht sodann gegen diesen Zusammenhang der Zusatz des Verses: *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Durch diesen Zusatz erhält der Vers eine Pointe, die dem ganzen Abschnitt nicht eigen ist, wohl aber dem Einschub v. 26. Dieser Vers mit seiner Wendung: *ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων* mag es darum auch veranlaßt haben, daß v. 27 angeschlossen wurde, weil er mit v. 26 in einem gleichartigen Gedanken zusammentraf.

In diesem Zusammenhang ist auch der Abschnitt 12, 49—53 zu erwähnen. Er ist von jeher ein Kreuz der Exegese gewesen. Das zeigt die Tatsache, daß die Exegeten auf so verschiedenartige Erklärungen des Zusammenhangs verfallen sind; das zeigt auch der Umstand, daß manche Forscher wie Maldonat [2]) darauf verzichten, den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herzustellen. Die Kritiker halten zum Teil dafür, daß wir hier kürzere Stücke finden, „welche ganz die Farbe alter mündlicher Überlieferung haben, und diese besonders durch das Sententiöse und Änigmatische des Gedankens und Ausdruckes beweisen“ (Weizsäcker), teils sind sie der Meinung, daß sie Sondergut des Lukas mit dem Material der Logienquelle zusammenfassen (J. Weiß, Haupt) oder auch, „daß Lk ganz disparate Dinge nach irgendwelcher Ideenassoziation zusammengestellt hat“ (Wellhausen). Maldonat und Wellhausen werden

---

[1]) Vgl. auch Nösgen, Die Evangelien 283.

[2]) Commentarii II 227: Quomodo haec verba ad superiora cohaereant, quaerendum non arbitror, disjuncta enim ab aliis sunt et alio fortasse tempore a Christo, alio loco dicta, quamvis ab Evangelista ideo in hunc locum conjecta, quia quod sequitur de futuris propter Evangelium persecutionibus, praetermittere nolebat, quarum ideo Christus discipulos praemonuerat, ne ad eos imparati essent: quo consilio et adventus monuerat sui, jusseratque paratos esse, lumbis praecinctos lucernasque ardentes manibus tenentes. Quia eodem igitur consilio utrumque a Christo dictum fuerat, eodem utrumque loco Evangelista narravit, sive eodem loco, sive diverso a Christo dictum fuerit.

das Richtige getroffen haben [1]). Der unvermittelte Anschluß von v. 49 spricht zunächst dafür, daß der Abschnitt 12, 49—53 eingeschaltet ist. Der Zusammenhang mit dem Gleichnis vom klugen Hausherrn, der verzieht zu kommen 12, 41—48, wird erst v. 54 wieder aufgenommen. Mit v. 49 wird ein neuer Gedankengang eingeführt, der das Leid und die Trübsal als das Los Christi und seiner Anhänger bezeichnet. In diesem Gedankengang gehören zunächst v. 49 und v. 50 zusammen, die einen Parallelismus gleichartiger Glieder und Gedanken bilden. Unter dem Bilde des Feuers v. 49 versteht Jesus das Leid, die Verfolgung und Spaltung, die er durch sein Auftreten in die menschliche Gesellschaft tragen wird. Unter dem Bilde der Taufe versteht er die Trübsal und Verfolgung, die er selbst erleiden muß. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß die Verse diese Deutung haben. Jedenfalls hat der Evangelist ihnen diese Deutung beigelegt und sich für berechtigt gehalten, sie durch die folgenden Verse 51. 52. 53 weiterzuführen. In den Zusammenhang der ganzen Rede Lk 12, 35—59 paßt der Einschub aber insofern, als auch kurz vorher v. 45 ff. von den Schlägen und Leiden geredet wird, die diejenigen zu erwarten haben, die auf seine Ankunft nicht vorbereitet sind. Somit hat sich auch diese Rede als systematisierendes Kompositionswerk des Evangelisten erwiesen.

Ein anderer Fall systematischer Komposition ist sodann Lk 13, 22—30. Geschichtlicher Kern dieses Abschnittes ist offenbar v. 23. 24, die Frage eines Jüngers und Jesu Antwort. An diese Verse schließen sich Sprüche an, die zwar im allgemeinen in demselben Gedankenkreise liegen, aber dennoch nicht streng genommen dem Gedankenfortschritt der Verse 23 und 24 dienen. Während nämlich diese letzten Verse die Pflicht einschärfen, sich um das Reich Gottes zu bemühen, um es zu gewinnen, lehrt v. 25, bereit zu sein, bevor der Hausherr sich erhoben und die Tür abgeschlossen hat. Das Bild von der engen Pforte v. 24 ist sodann v. 25 nicht mehr festgehalten, es erscheint das Bild von der abgeschlossenen Tür. V. 25 wird darum kaum in diesem Zusammenhang gesprochen worden sein. B. Weiß [2]) und

---

[1]) Ebenso bereits Cornelius a Lapide, Commentaria III 337: Incertum est an Christus hoc dixerit eodem tempore quo praecedentia. Lucas enim Christi dicta conglomerat, etiamsi alio et alio tempore sint prolata.

[2]) Die Evangelien des Markus und Lukas 511.

Joh. Weiß[1]) sehen in diesem Verse ein Bruchstück der Parabel von den zehn Jungfrauen Mt 25, das Lukas hier des gleichartigen Stoffes wegen eingeschaltet hat[2]).

Der Gedanke von v. 25 wird fortgesetzt mit den Versen 26 und 27, wenigstens schließen sie sich eng an die Schlußwendung von v. 25 an: *οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ.* Daraus scheint zu folgen, daß v. 25. 26. 27 ursprünglich zusammengehören und in einer eschatologischen Rede standen, deren Pointe „in dem verhängnisvollen ‚Zu spät' der nicht rechtzeitig an Ort und Stelle Erschienenen" lag[3]).

Mit v. 28 setzt dann wieder ein neuer, allerdings ebenfalls eschatologischer Gedanke ein, der ursprünglich einem Zusammenhang angehört haben muß, der den Gegensatz des Schicksals zwischen Abraham, Isaak und Jakob einerseits und den gegenwärtigen Juden anderseits schilderte. In einem solchen Gegensatz erscheint nun der Vers in der Parallele des Matthäusevangeliums, wo er auch in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht, nämlich im Anschluß an die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum und im Anschluß an die Worte Jesu Mt 8, 10: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.* Dann folgen die Parallelverse Lk 13, 28. 29, bei Lukas in umgekehrter Reihenfolge. Matthäus schließt sodann die Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum ab mit den Worten: *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ,* und zeigt durch die Einschließung der Verse Mt 8, 11. 12 = Lk 13, 29. 28 innerhalb der Perikope Mt 8, 5—13, daß sie ursprünglich zu derselben gehören. Übrigens deuten aber auch die Verse bei Lk 13, 28. 29 selbst noch an, daß sie aus einem anderen Zusammenhang hier eingeschoben sind, nämlich durch das lokale *ἐκεῖ,* das im Zusammenhang des Lukasabschnittes keinen Anschluß hat, wohl aber in der Matthäusperikope 8, 5—13. Daß Lukas das *ἐκεῖ* stehen ließ, obschon er es in seinem Zusammenhang nicht brauchen konnte, kann vielleicht als Beweis dafür angesehen werden, daß Lukas das Matthäusevangelium hier als Vorlage benutzt hat. Ebenso sehr ist freilich auch die Annahme erlaubt, daß Lukas den Vers aus der Tradition genommen und

---

1) Die Schriften des N T I 476.

2) So auch Holtzmann, Die Synoptiker 377 f. Wellhausen, Das Evangelium Lucae 74. 3) Holtzmann, Die Synoptiker 378.

ihn durch Verwandlung des ἐκεῖ in τότε dem Zusammenhang anzugleichen nicht gewagt hat.

Schließlich kommt noch v. 30 in Betracht, der ebenfalls aus systematischen Gründen hier angebracht ist [1]). Wir kommen auf den Vers zurück, wenn wir die Spruchdubletten behandeln werden. Es hat sich uns also ergeben, daß die kleine Rede Lk 13, 22—30 ein Werk der systematisierenden Komposition des Evangelisten ist.

Als weiteres Beispiel dieser Kompositionsart kommt noch Lk 14, 25—35 in Betracht. Jesus war auf seinem Reisewege in das Haus eines Oberen der Pharisäer eingekehrt, um zu speisen, und hatte bei dieser Gelegenheit verschiedene Gleichnisse gesprochen Lk 14, 1—24. Mit v. 25 wechselt auf einmal die Situation, Jesus nimmt das Ziel seiner Reise wieder auf. Im Hause des Pharisäers hatte er im Gleichnis vom großen Gastmahl gesagt, daß sich die Geladenen durch nichtssagende Worte vom Erscheinen entschuldigten, und hatte ihnen die Strafe in Aussicht gestellt, daß sie das Mahl nicht kosten würden; v. 26 f. stellt er die Bedingungen auf, die jemand erfüllen muß, wenn er sein Jünger werden will. Wie man sieht, besteht ein Gedankenzusammenhang zwischen der Gruppe 14, 25—35 und dem vorhergehenden Gleichnis vom großen Gastmahl. Aber dennoch scheint die Situation 14, 26 zu verschieden von der Situation 14, 15 zu sein, als daß die Reihenfolge als historisch hingenommen werden könnte. V. 15 spricht Jesus zu einer beschränkten Zahl von Pharisäern, mit denen er zu Tische sitzt, v. 25 dagegen zu den großen Massen, die ihm folgen. Schanz [2]) vermutet daher, wie es scheint, mit Recht: „Wegen des vorausgehenden Mahles und des Redeinhalts ist hier wahrscheinlich ein Stück aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu eingeschaltet.“ So denken auch andere Forscher, wie B. Weiß [3]), H. Holtzmann [4]), die allerdings hier Sondergut des Evangelisten zu erkennen glauben. Mit v. 28 beginnt dann das Doppelgleichnis vom Turmbau und kriegführenden König, das gegen alles Erwarten mit einer Deutung desselben auf die Bedingungen zur Nachfolge Jesu endet. Auch dieses Doppelgleichnis wird von den Kritikern

---

1) B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 513. J. Weiß, Die Schriften des N T I 476. Weizsäcker, Untersuchungen 130 ff. Ebenso B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 93.

2) Commentar 389.

3) Die Evangelien des Markus und Lukas 524.

4) Die Synoptiker 382.

vielfach als Einschub betrachtet, und zwar entweder aus der mündlichen Überlieferung (Weizsäcker) oder aus dem Sondergut des Evangelisten (Holtzmann) oder gar aus seiner ebionitischen Quelle (Haupt)[1]. Wenn wir nun auch diesen Gewaltakt der Quellenscheidung nicht billigen, so können wir uns doch des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Stücke v. 26. 27 und v. 28—33 aus systematischen Gründen komponiert sind. Vielleicht sind aus diesem Grunde die Schlußsätze oder Schlußwendungen in v. 26, v. 27 und v. 33 gleichgestaltet, wo Matthäus in den Parallelen v. 26 und v. 27 die synonyme Wendung hat: *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος*. An v. 33 schließt sich der Salzspruch an. Die quellenmäßige Stellung dieses Spruches ist schwer zu bestimmen. Bei Mt 5, 13 hat er, wie wir gesehen haben[2], durch systematisierende Komposition seine Stellung erhalten. Bei Mk 9, 50 ist er durch Stichwortdisposition angereiht. Auch im Zusammenhang dieses Lukasabschnittes ist die zweifelnde Frage berechtigt, ob er hier seine historische Stelle hat[3]. Zunächst haben wir ein Recht, so zu fragen, weil der Spruch ganz unvermittelt an v. 33 angeschlossen ist. Sodann erweckt es Bedenken, hier seinen ursprünglichen Zusammenhang anzunehmen, weil Lukas den Spruch auf die Massen deutet, zu denen nach 14, 25 Jesus spricht. Damit stimmt nicht überein die Adresse, die Mt 5, 13 und Mk 9, 50 voraussetzen. Hier sind es nämlich die Jünger im engeren Sinne, die Apostel, an die Jesus den Salzspruch richtet. Diese Adresse mag auch wohl Lukas im Sinne haben, da das Wort von der allgemeinen Jüngerschaft[4] vorausgeht: *οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*. Dieser Schlußsatz würde es demnach erklären, weshalb Lukas den Salzspruch hier angefügt hat, nämlich aus systematischem Interesse[5].

Als letztes Beispiel systematischer Komposition sind schließlich noch die Gleichnisse Lk 15 und 16 zu erwähnen. Schon gleich der Eingang Lk 16, 1 mag die Gleichnisgruppe als Komposition des Evangelisten charakterisieren. Er leitet nämlich nicht

---

1) Worte Jesu 235. 2) Vgl. oben S. 25.

3) Haupt, Worte Jesu 24 f.

4) Als solches wäre es aufzufassen, wenn es sich ursprünglich auf die Adresse 14, 25 bezieht.

5) Holtzmann, Die Synoptiker 383. Dagegen B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 527; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II 70.

ein einzelnes geschichtliches Faktum ein, sondern zeichnet eine Situation, die oft im Leben Jesu wiederkehrte [1]). Schon hieraus wird deutlich, daß nicht ein historischer, sondern ein innerer Grund die Anordnung der folgenden Parabeln bewirkt hat. Eine Bestätigung hierfür bietet vielleicht schon das Gleichnispaar vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme. Mt 18, 12—14 wird nämlich das Gleichnis vom verlorenen Schaf als selbständiges Gleichnis aufgeführt. Vielleicht läßt sich aus dieser Tatsache schließen, daß es ursprünglich als einzelnes, selbständiges Gleichnis gesprochen wurde [2]). Unter dieser Voraussetzung wäre bereits Lk 15, 8—10 durch Komposition angeschlossen. Freilich ein sicheres Urteil läßt sich hier nicht gewinnen.

Ebensowenig mag eine Entscheidung darüber möglich sein, ob das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15, 11—32 nur aus sachlichen Gründen angeschlossen ist. Die einleitenden Worte *εἶπεν δέ* haben wir zwar bereits öfter als Hinweis auf systematische Komposition angesehen, und sie können jedenfalls als Beweis für die historische Zusammengehörigkeit von Lk 15, 4 ff. und 15, 1 ff. nicht verwertet werden [3]). Aber ebensowenig können sie allein genügen, um über sachlichen oder historischen Anschluß von Lk 15, 11 ff. zu entscheiden, zumal da das Gleichnis vom verlorenen Sohn den Gedanken der vorhergehenden Gleichnisse logisch weiterführt und steigert [4]).

---

[1]) Maldonat, Commentarii II 253: Solebant appropinquare, solebant versari cum illo, eumque invitare, non enim voluit factum unum singulare, sed consuetudinem significare quam eandem in Christo Pharisaei reprehenderunt. Ebenso Schegg, Evangelium nach Lukas II (München 1863) 374 f: „Ein äußerer eng geschichtlicher Zusammenhang mit dem unmittelbar voraus Erzählten findet nicht statt. Das bezeugt schon der Ausdruck „alle" — alle Zöllner und Sünder. Alle Sünder konnten sich nicht auf einmal Jesu nahen; auch geschah es damals nicht zuerst oder etwa in besonders auffälliger Weise, daß sich Jesu Sünder nahten; solches wiederholte sich gar oft und gehörte vielleicht zu den täglichen Vorkommnissen. Doch hat dessen Erwähnung gerade hier einen tiefen, aber zunächst inneren Grund. Das Hinzudrängen von Sündern erschien als ein reicher Ersatz für den Abfall der Pharisäer; es ging schon jetzt gleichsam vor aller Augen die Prophetie in Erfüllung: Letzte werden Erste."

[2]) Schanz (Commentar 393) hält Mt 18, 12—14 für ursprünglicher, weil in der Ärgernisrede der hohe Wert des Einzelnen und die Sorge Gottes für das Verlorene besser am Platze sei und weil Lukas bereits zum guten Hirten des Johannes überleite.

[3]) Nösgen, Die Evangelien 381. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II 333. [4]) Vgl. Schanz, Commentar 395.

Deutlicher wird aber die Komposition von Lk 15 und 16 mit dem Gleichnis vom ungerechten Verwalter Lk 16, 1—12. Mit diesem Gleichnis führt Lukas einen ganz neuen Gedanken ein, das Gleichnis gipfelt in der Sentenz 16, 9 [1]). Mit Recht betont darum Schanz: „Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht streng. Jedenfalls ist er nicht unmittelbar durch die Parabel vom verlorenen Sohn herzustellen, wenn auch die Gegensätzlichkeit im Vermögen und in der Verwendung zugegeben werden kann" [2]). Wir schließen hieraus, daß Lk 16, 1 ff. einem anderen Zusammenhang entnommen ist [3]) und vom Evangelisten hier deswegen angeschlossen wurde, weil wie hier so auch im vorhergehenden Gleichnisse vom verlorenen Sohn die Verwendung des Geldes oder des Vermögens eine Rolle spielte [4]).

Derselbe oder ein ähnlicher Gedanke wird auch den Anschluß des Gleichnisses vom reichen Prasser bewirkt haben. Wir werden später zeigen, daß die Verse Lk 16, 10—18 durch Stichworte ihren Zusammenhang mit Lk 16, 1 ff. gefunden haben [5]). Damit fällt eine historische Veranlassung, die in diesen Versen

---

1) Rücker, Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Bibl. Studien XVII, 5), Freiburg 1912, 63: „Die Klugheit und Entschlossenheit in der Sorge um die Zukunft ist das, was Jesus seinen Anhängern bezüglich der Sorge um ihre Zukunft empfiehlt; es soll sich bei dem Streben der Christen nach den himmlischen Gütern ähnlich verhalten wie bei den Bemühungen des Verwalters um eine sichere Zukunft." Als Mittel zum Heile empfiehlt er v. 9 das Wohltun.

2) Commentar 403. Nösgen, Die Evangelien 385. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II 495.

3) B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 536.

4) Maldonat (Commentarii II 270) macht dagegen die Partikel autem in den einleitenden Worten: dicebat autem et ad discipulos suos geltend. Doch mit Recht bemerkt Fonck (Die Parabeln des Herrn 678), daß „die Anknüpfung mit der allgemeinen Wendung *ἔλεγεν δὲ καί* nicht notwendig eine unmittelbare zeitliche Verbindung dieser Parabel mit den drei im 15. Kapitel" voraussetze. Allgemein spricht sich Grimm (Die Einheit der vier Evangelien 124) über die Übergangsformeln aus: „Sie sind eben nichts als gangbare, abgenützte Formeln, bestimmt und geeignet, zwischen evangelischen Materien, die sonst unvermittelt, weil ohne geschichtlichen Zusammenhang, nebeneinander stünden, doch eine äußere Verbindung, eine bequeme Brücke herzustellen." Ebenso Vogels, St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum 129; K. Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi 97; Belser, Die Geschichte des Leidens 120; Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Luc. 10, 22), Freiburg 1912, 106.

5) Vgl. unten S. 103 ff.

für das Gleichnis 16, 19 ff. gesucht werden könnte, hinweg. Es steht somit isoliert in Kap. 16, wenn es auch sachlich an v. 13 anknüpft. Dem entspricht auch der unvermittelte Eingang: *Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος*. Schon Maldonat war darum der Meinung, daß das Gleichnis aus systematischen Gründen in Kap. 16 eingefügt sei [1]. Wir werden somit kaum fehlgehen, wenn wir die Kapitel 16 und 17 als systematisch komponiert betrachten.

Hiermit sind wohl die Fälle erschöpft, bei denen Lukas nach systematisierenden Gesichtspunkten die Sprüche und Reden des Herrn zusammengestellt hat. Er teilt also dieses Kompositionsprinzip mit seinen Vorgängern.

2. Stichwortdisposition in der Komposition der Logien.

Außer und neben der systematisierenden Komposition hat Lukas die Logien auch nach Stichwortdisposition geordnet. Letztere Kompositionsart findet sogar noch öfter ihre Anwendung, was damit zusammenhängt, daß Lukas die Sprüche mehr in ihrer Vereinzelung überliefert hat. Gehen wir die einzelnen Fälle durch.

Zunächst kommt hier 8, 16—18 in Betracht. Schon bei der Markusparallele haben wir Stichwortdisposition nachgewiesen. Dasselbe ist auch hier der Fall [2]. Die Spruchgruppe ist nämlich veranlaßt durch v. 10 des Parabelkapitels. Zu diesem Vers steht sie in einem gewissen Gegensatz und ist offenbar deswegen in die Parabelrede eingefügt, um den starken Eindruck derselben abzuschwächen und um ihren Sinn zu erklären. Es mußte nämlich entmutigen, wenn das Volk, zu dem die Apostel und Jünger predigten, hörte, Jesus habe durch seine Parabelrede die Juden verstocken wollen. Daher fügten die Apostel und Jünger dem Bericht über Jesu Parabelrede aus anderem Zusammenhang die erklärende Einschränkung bei: v. 16 *Οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας τίθησιν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς*.

Mit v. 17 folgt ein Spruch, der nach dem Zusammenhang Lk 12, 1 ff. auf die Heuchelei der Pharisäer bezogen ist und von

---

[1]) Commentarii II 281. Vgl. auch Calmet, Commentarius II 155; H. Holtzmann, Die Synoptiker 389.

[2]) Da Lukas hier von Mk 4, 21—25 sehr wahrscheinlich abhängig ist, so kann dieser Fall nur für die Stichwortdisposition von Mk 4, 21 ff. (siehe oben S. 77) als Beweis dienen. Hier mag er aber nochmals behandelt werden, da hier der Zusammenhang und Sinn von 8, 18 deutlicher wird.

der es heißt: *οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.* Der Vers hat also ursprünglich einen anderen Sinn, als er hier durch die Beziehung auf die Parabellehre zu haben scheint. Daß er aber hier eingeschoben wurde [1]), wird verständlich, wenn wir die Wortreihe betrachten: *λύχνος, καλύπτειν, λυχνία, βλέπω, φῶς, συγκεκαλυμμένον, ἀποκαλύπτειν, κρυπτόν, γιγνώσκειν*: alles Wörter, die sich durch Assoziation leicht zusammenschließen.

Mit v. 18 wiederholt sich ein Wort, das Matthäus durch Stichwortassoziation an 13, 11, Markus durch Stichwortassoziation an 4, 24 angeschlossen hat. Sein ursprünglicher Ort ist zweifellos Mt 25, 29. Auch dieses Wort ist zur Erklärung von v. 10 in die Parabelrede eingefügt worden, auf diesen Vers greift er auch bei Lukas zurück und begründet so auch bei ihm einen Stichwortzusammenhang ad vocem *δέδοται*. Wir haben somit hier ein schönes Beispiel, wie der ursprüngliche Bestand einer Rede durch Stichwortdisposition erweitert wird. Und dieser Fall ist um so interessanter, weil er zeigt, wie sich in unserem Bibeltext noch einzelne Schichten der Tradition unterscheiden lassen. Ursprünglich hat die Tradition die Parabelrede in der Gestalt der lukanischen Überlieferung, ohne 8, 16—18, weitergetragen. Um diesen Urbestand der Parabelrede gruppierten sich bald andere Parabeln gleichen Inhalts und gleicher Tendenz. Zugleich wurden aus dem Schatz der Überlieferung teils durch bewußte, teils auch durch unbewußte Assoziation Sprüche herangezogen, die der Erklärung und dem richtigen Verständnis der Rede dienen konnten. Die erste Stufe dieser Entwicklung der Überlieferung zeigt Matthäus. In einer weiteren Folge dieser Entwicklung vermehren sich die Sprüche dieser Art und lehnen sich dort der Parabelrede an, wo sie sich im Anschluß an gleiche oder synonyme Wörter am besten halten. Auf dieser Stufe der Entwicklung stehen Markus und Lukas. So offenbart gerade das Parabelkapitel am schönsten und deutlichsten den Typus und die Entwicklung der urchristlichen Predigt oder Katechese.

Ein anderes Beispiel von Stichwortdisposition ist Lk 9, 48b. Dieser Vers steht auch bei Mk 9, 35, aber bevor Jesus das Kind

---

[1]) Als eingeschoben darf er betrachtet werden, weil er sich in Stichwortzusammenhang zeigt, mag es auch an und für sich möglich und wahrscheinlich sein, daß solch ein Wort öfter und in verschiedenen Zusammenhängen gesprochen wurde.

herbeigerufen und es in die Mitte der Apostel gestellt hat. Diese Anordnung hat Markus allein. Als Antwort auf die Rede der Jünger, wer von ihnen der Größte sei, paßt 9, 35 sehr gut in den Zusammenhang des Markus. Darauf nimmt Jesus, seine Antwort symbolisierend, ein Kind in die Mitte der Jünger und richtet an sie die Mahnung, daß der Vorrang unter ihnen sich nach der Nähe ihrer Beziehung zu ihm bemißt. Dann folgt Lk 9, 48^b, der Parallelvers zu Mk 9, 35. Hier paßt Lk 9, 48^b nicht mehr in den Zusammenhang, da der Vers eine reine Demutsregel bietet und den Gedanken von v. 48^a verläßt. Er wird darum nicht hier, sondern Mk 9, 35 an seiner historischen Stelle stehen. Lukas hat aber das Wort vom „Kleinsten, der groß ist", ad vocem *παιδίον* angeschlossen [1]).

Wir gehen nun zu einem Fall von Stichwortzusammenhang über, der klarer zutage liegt. Es handelt sich um Lk 10, 13—15. Der Abschnitt steht in der Aussendungsrede, die Jesus an die Siebzig gehalten hat. Nachdem er ihnen gesagt, daß sie eine Stadt verlassen sollen, die sie nicht aufgenommen, spricht er: *λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* Dieser Vers steht in gutem Zusammenhang, auch Matthäus hat für ihn denselben Anschluß. Aber dann heißt es bei Lk 10, 13 weiter: 13 *Οὐαί σοι, Χοραζείν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν.* 14 *πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.* 15 *καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ᾅδου καταβήσῃ.* Mit diesem Vers kommt offenbar eine neue Stimmung in den Zusammenhang der Rede. Herrschte im Vorhergehenden die Stimmung ruhiger Belehrung, so setzt mit v. 13 eine erregte Stimmung ein, die sich in Weherufen und Verwerfungsurteilen Luft macht. Diese Stimmung setzt aber wieder aus

---

1) Wellhausen, Das Evangelium Lucae 45. Trossen O. F. M. (Theologie und Glaube VI [1914] 742 ff.) findet einen lückenlosen Zusammenhang, indem er übersetzt: „Wer Verständnis hat für dieses Kind, der versteht auch mich; und wer mich versteht, der versteht auch den, der mich gesandt hat; denn der Kleinere unter euch allen, der ist groß." Es scheint mir jedoch diese Erklärung von *δέχομαι* an dem Zusatz *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* zu scheitern, der ein physisches Aufnehmen doch verständlicher erscheinen läßt. Das *γάρ* in 9, 48 b berechtigt nicht zu sicheren Schlußfolgerungen für den ursprünglichen Zusammenhang. Vgl. oben S. 92 A 4.

mit v. 16, der auf den Zusammenhang von v. 10 ff. zurückgeht und auch von Matthäus in seiner Aussendungsrede angeführt und unmittelbar an v. 15, d. h. an die Parallele Lk 10, 12, angeschlossen ist. Damit charakterisiert sich Lk 10, 13—15 schon als Einschub aus anderem Zusammenhang. Davon überzeugt uns zudem noch die Parallele Mt 11, 20. Wenn wir auch nicht sicher sind in der Annahme, daß Matthäus die Weherufe über die Ungläubigen an ihrer historischen Stelle bewahrt, so wird doch seine Parallele, besonders 10, 20, die Ansicht stützen, daß die Verse 10, 21—23 = Lk 10, 13—15 einer anderen Situation angehören, als jene ist, in die Lukas die Verse einstellt. Übrigens ist das eine Ansicht, in der manche Forscher übereinstimmen, so Joh. Weiß, Wellhausen, Holtzmann, Haupt. Ist sie berechtigt, dann erübrigt es sich, auf den Zusammenhang hinzuweisen, der hier obwaltet. Hieß es v. 12: *ὅτι Σοδόμοις ἐν τῃ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει,* so lesen wir v. 14: *πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερόν ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.* Das Kompositionsprinzip ist also klar.

Ein weiteres Beispiel, in dem dieses Kompositionsprinzip herrscht, scheint Lk 11, 5—13 zu sein. Der Abschnitt schließt an das Vaterunser an. Mit v. 5—8 bringt Lukas das Gleichnis vom bittenden Freund, das den Gedanken illustriert, daß Gott unsere Bitten um des ungestümen und zudringlichen Flehens willen schon erhören wird. Dieses Gleichnis wird in diesem Zusammenhang durch nichts vorbereitet. Es steht isoliert und ist nur durch die farblose Einleitung angeschlossen: *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.* Wir wissen, daß mit dieser Einleitung ein historischer Zusammenhang nicht unbedingt hergestellt ist. Gedankengang und Anschluß des Gleichnisses lassen es darum schon recht möglich erscheinen, daß es aus systematischen Gründen und ad vocem *προσεύχεσθαι* an das Vaterunser angefügt ist [1]). Lukas hat nun noch ein anderes Gleichnis, das denselben Gedanken illustriert wie das Gleichnis vom bittenden Freunde; es ist Lk 18, 1—8, das Gleichnis von der bittenden Witwe und ihrem Richter. Die völlige Gleichheit des Themas, daß anhaltendes Bitten erhört wird, legt die Vermutung nahe, daß durch 18, 1: *Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν* die Veran-

---

1) Auch Schanz scheint einen solchen Zusammenhang anzunehmen (Commentar 318): „Lukas schließt an die Unterweisung über das Gebet die ernste Ermahnung zum Gebete an, weil es das Mittel ist, die für das leibliche und geistige Leben notwendigen Gaben zu erhalten.“

lassung angegeben wird, bei der das Gleichnispaar Lk 11, 5—18 und 18, 1—8 gesprochen wurde [1]). Ist die Vermutung berechtigt, und sie scheint um so mehr berechtigt, als auch 18, 1—8 isoliert in seinem Zusammenhang steht, so ist der Anschluß von 11, 5—8 an das Vaterunser durch Stichwortdisposition zu erklären.

Auf das Gleichnis folgen sodann Ermahnungen zum Gebete mit der Verheißung seiner Erhörung v. 9 und 10; darauf folgt die Versicherung, daß Gott stets geneigt ist, nur Gutes und den Heil. Geist — Matthäus sagt *ἀγαθά* — zu geben. Auch diese Verse bilden wiederum einen eigenen Gedankengang, besonders in ihrem letzten Teile von v. 11—13. Bezeichnend ist, daß auch Matthäus diese Spruchgruppe selbständig aufführt 7, 7—11, obwohl er sie im Zusammenhang der Bergpredigt besser an den Abschnitt 6, 5—15 angeschlossen hätte. Vielleicht deuten diese auffallenden Erscheinungen darauf hin, daß auch der Abschnitt 11, 9—13 durch das Stichwort *προσεύχεσθαι* hier seinen Anschluß gefunden hat.

Bonkamp [2]) hat es wahrscheinlich gemacht, wie es gekommen ist, daß Lukas das *ἀγαθά* Mt 7, 11 in das *πνεῦμα ἅγιον* verändert hat, dadurch nämlich, daß Mt 12, 22 ff. = Lk 11, 14 ff. im Matthäusbericht an das Isaiaszitat sich anschließt: *Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ, κτλ.* „Der Verfasser des Lukasberichtes hat diesen Zusammenhang im Gedächtnis gehabt und sich vor der Niederschrift des zweiten Abschnittes von dem Zitate beeinflussen lassen“ [3]). Es mag sein, daß Bonkamp recht hat, obwohl es mir wahrscheinlicher scheint, daß diese Textveränderung bereits eine Texterklärung der Tradition hier voraussetzt. In unserem Zusammenhang ist diese Textveränderung aber deswegen interessant, weil sie ad vocem *πνεῦμα* die Rede Jesu über die Dämonen und die unreinen Geister nach sich gezogen hat. Somit werden wir berechtigt sein, Lk 11, 1 ff. als Beweis für die Stichwortdisposition des Evangelisten in Anspruch zu nehmen.

---

1) Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 465. Haupt, Worte Jesu 216. Holtzmann hält Lk 11, 5—8 für das erste ebionitische Stück, das Lukas hier eingeschoben hat. Bekanntlich wird die ebionitische Quelle des Lukasevangeliums von den meisten Kritikern abgelehnt. Vgl. bes. Wernle, Die synoptische Frage 233.

2) Zur Evangelienfrage 16. 3) Ebd. 17.

In demselben Kapitel begegnen wir dieser Spruchanordnung noch öfter, zunächst wieder 11, 24—26. Schon v. 16 hat Lukas nach Schanz[1]) die Disposition für die folgenden Perikopen getroffen. Zunächst folgt da mit v. 17 die Antwort Jesu auf den Vorwurf der Pharisäer, Jesus treibe mit Beelzebub, dem Obersten der Teufel, die Teufel aus. Die Rede 11, 17—22 steht also in gutem Zusammenhang. Aber dann kommt der Abschnitt 11, 24—26. Er bringt offenbar einen neuen Gedankengang, indem er das Wirken des unreinen Geistes im Menschen schildert. Der Gedankenübergang dieses Abschnittes ist so unvermittelt, sein Inhalt in diesem Zusammenhang so fremd, daß man ihn wohl für eine Einschaltung aus einem anderen Zusammenhang ansehen muß[2]). Zwar hat er auch Mt 12, 43—45 durch Komposition seine Stellung erhalten, aber er hat doch bei ihm die Beziehung auf das jüdische Volk bewahrt, die durch Lk 11, 17 verwischt, aber doch auch bei ihm jedenfalls beabsichtigt ist[3]). Man wird darum den Forschern zustimmen können, die Lk 11, 24—26 für einen Einschub halten[4]). Und dieser Einschub erklärt sich dann an dieser Stelle dadurch, daß das Wort *δαίμων* die Assoziation mit dem Abschnitt von dem *ἀκάθαρτον πνεῦμα* bewirkt und seinen Anschluß verursacht hat.

Kap. 11 hat sodann noch ein Beispiel von Stichwortdisposition in den Sprüchen v. 33—36. Vorhergeht die Perikope von der Zeichenforderung. Darauf folgen die Verse: 33 *Οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν.* 34 *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου. ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν. ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.* 35 *σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* 36 *εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε.* Wenn wir den Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden überblicken, so sehen wir sofort, daß es recht schwer wird, ihn klar herauszustellen. Schanz[5]) hat

---

[1]) Commentar 325.

[2]) Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 131 f.

[3]) Zahn, Das Evangelium des Lukas 465.

[4]) Schanz, Commentar 325. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 468. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 467. Haupt, Worte Jesu 65 f. Weizsäcker, Untersuchungen 99.

[5]) Commentar 328.

recht, wenn er meint, der Zusammenhang sei durch die Zeichenforderung herzustellen, aber er hat auch wieder unrecht, wenn er diesen Zusammenhang in der Weise vollzieht, daß er sagt: „Es bedarf keines besonderen Zeichens, denn das Licht leuchtet so hell, daß jeder, welcher guten Willen hat, es sehen muß. Wer es nicht sieht und andere Zeichen verlangt, ist schon verurteilt. Die Leuchte ist die göttliche Offenbarung in Christo oder Christus selbst, welcher seine Wahrheit nicht unter den Scheffel stellte, aber von den Juden mißkannt wurde, weil ihr geistiges Auge voreingenommen war“ [1]). Dieser Erklärung widerspricht nicht nur die Praxis der Lehre Christi, nicht nur seine eigenen Aussagen, nach denen er Wunder wirkt, um den Glauben zu wecken 10, 13 ff., sondern auch der Abschnitt 11, 33 ff. selbst. Denn wie die Parallele Mt 12, 38 ff. zeigt, ist mit der Berufung Jesu auf den Propheten Jonas gerade ein äußeres Zeichen in Aussicht gestellt, nämlich Jesu Auferstehung. Dennoch muß man sagen, daß v. 33 allerdings durch die Zeichenforderung in diesen Zusammenhang hineingekommen ist, aber nicht durch den Zwang der historischen Reihenfolge der Sprüche, sondern durch Stichwortdisposition ad vocem *σημεῖον*.

Noch deutlicher zeigt sich das bei den folgenden Sprüchen v. 34. 35. 36. Sie führen einen Gedanken ein, der weder an v. 29 ff. noch an v. 33 unmittelbar anschließt. Sein Sinn ist, daß durch die lautere, gerade und reine Absicht das ganze Handeln der Menschen lauter und rein wird. Und dieser Gedanke wird dargestellt unter dem Bilde, daß das Auge das Licht des Leibes sei, und daß das Augenlicht, wenn es einfach sei, den ganzen Körper erhelle. Es liegt die Annahme sehr nahe, daß diese Verse vom Evangelisten aus anderem Zusammenhang hier eingeschaltet sind. Der Versuch, sie aus dem Zusammenhang zu erklären, hat bereits in den ältesten Handschriften zu den gewaltsamsten Textveränderungen [2]) und in den Evangelienkommentaren zu den gezwungensten Erklärungen geführt. Freilich diese Bemühungen sind vergeblich, die Verse wollen eben aus sich verstanden und erklärt werden. Ihr Zusammenhang an dieser Stelle ist ein äußerer. Vorausgeht unmittelbar die Wortreihe *λύχνος*, *λυχνία*, und dann folgt der Satz: *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου.* Es drängt sich also hier geradezu

---

1) Ähnlich Zahn, Das Evangelium des Lukas 470.
2) Zahn, ebd. 472.

die Annahme auf, daß hier Stichwortzusammenhang ad vocem *λύχνος* vorliegt [1]).

Auch in dem folgenden Kap. 12 haben wir einige Fälle dieses eigenartigen Zusammenhangs. Zunächst kommt da 12, 8—12 in Betracht [2]). Es geht voraus die Ermahnung zum freimütigen Bekenntnis im Anschluß an die Warnung: *προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, τῶν Φαρισαίων.* Daran schließen sich die Verse 8 und 9 logisch an; auch Matthäus hat sie in demselben Zusammenhang 10, 26 ff. Aber dann folgt v. 10, der lautet: *καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.* Mit diesem Vers setzt offenbar ein neuer Gedanke ein, der mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang steht, zumal da der Nachdruck des Verses auf seine zweite Hälfte fällt: *τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.* Darum urteilt

[1]) Weizsäcker, Untersuchungen 99. Titius, Das Verhältnis der Herrenworte 293. Holtzmann, Synoptiker 22. Haupt, Worte Jesu 19.

[2]) Fendt (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 132 f.) läßt den Stichwortzusammenhang schon mit 12, 3 beginnen: „Die Rede beginnt mit der Warnung vor den Pharisäern, die Heuchler sind; an dieses *ὑπόκρισις* mit seinem unehrlichen Verbergen schließt sich der Ausruf: was verborgen ist, wird offenbar werden. Soweit bleibt auch der Sinn ein einheitlicher. Nun wird aber dieses Entlarven der Heuchelei, dieses Aufzeigen verborgener Abgründe auf die evangelische Verkündigung übertragen, die jetzt noch in Häusern, aber bald von den Dächern gepredigt werden soll. Diesen Satz muß der Herr gesprochen haben in einem eschatologischen Zusammenhang: infolgedessen wird die Erinnerung an diese Reden von der Zeit nach des Heilands Tode im Evangelium wach, daher folgt die Mahnung an die Jünger, nicht die Mörder des Leibes zu fürchten, sondern Gott, der über die Seele richtet. Mit dem Hinweis auf Gott ist nun der Gedanke an seine Vatergüte lebendig geworden, weshalb das Gegenteil vom vorausgehenden Ausspruch angeführt wird: fürchtet Gott nicht, denn er sorgt für alles, sogar für die Sperlinge und die Haare eures Hauptes. In diesem Bewußtsein des himmlischen Schutzes ertrugen die ersten Christen tatsächlich ihre Verfolger: darum nun der Gedanke: wer mich vor den Menschen bekennt, den will ich bekennen vor meinem Vater, wer mich verleugnet, den werde auch ich verleugnen. So steht nun die Rede bei derjenigen Sünde, die in den ersten Zeiten an allen Ecken lauerte: allein die größte ist sie nicht, sie wird vergeben, die Lästerung des Geistes aber ist unvergebbar. Durch die Erwähnung des Hl. Geistes wird die Rede wiederum auf die Tröstung der Apostel hingelenkt und nun auch der Hl. Geist als Beistand in jenen schweren Tagen proklamiert. Die Rede beginnt also mit einer Warnung vor den Pharisäern, deren Heuchelei nicht standhalten wird, und schließt mit einem Hinweise auf den Beistand des Hl. Geistes in der Zeit der Verfolgung."

Schanz[1]) mit Recht: „Auch hier hat Lukas bei anderer Gelegenheit von Jesus vorgetragene Redeteile zu seinem Zwecke verwendet, denn dieser Ausspruch ist Mt 12, 31. 32 und Mk 3, 28—29 besser am Platze, weil er gegen die eben ausgesprochene Lästerung der Pharisäer gerichtet ist.“ In gleichem Sinne urteilen auch die meisten anderen Forscher, wie Maldonat, Jansenius, Meyer, Schegg, Godet, B. Weiß, Weizsäcker, Haupt, Joh. Weiß, Holtzmann, Wellhausen. Es wiederholt sich also hier wieder die Beobachtung, daß Sprüche aufeinanderfolgen, die durch keinen inneren notwendigen Zusammenhang verknüpft sind und an einem äußeren Faden zusammenhängen, und dieser äußere Faden ist das Wort vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, das in v. 8 und in v. 10 gleicherweise vorkommt.

Ähnlich verhält es sich mit den folgenden Sprüchen v. 11 und v. 12. Sie lauten: 11 *ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε· τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν (τῇ) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.* Auch mit diesem Spruch wird ein neuer Gedanke eingeleitet. War in v. 10 von den Sünden wider den Sohn Gottes und den Lästerungen gegen den Hl. Geist die Rede, wurde in v. 8. 9 die Belohnung des Bekenntnisses und die Bestrafung der Verleugnung des Menschensohnes vorgehalten, so versichern die Verse 11 und 12 auf einmal die Jünger, daß sie vor Synagogen und Behörden sich auf den Hl. Geist verlassen sollten, der durch sie reden werde. Es ist offenbar, daß dieser Zusammenhang nicht urspünglich gewesen ist. Mt 10, 19 f. und Mk 13, 11 steht der Vers übereinstimmend in einem Zusammenhang, in dem das zukünftige Schicksal der Jünger geschildert wird. In diesem Zusammenhang ist er auch am Platze. Wollte man für die Verse 11 und 12 im Lukasabschnitt 12, 1—12 einen inhaltlichen Anschluß suchen, dann müßte man schon auf v. 4 zurückgehen. Aber dieser Vers bietet doch nicht den Schlüssel für das Verständnis der Verse 11 und 12 dieses Abschnittes, da er in einem festen Zusammenhang steht und durch die Antithese v. 5 abgeschlossen und begrenzt wird. Er liegt vielmehr in v. 10, der durch das Wort *ἅγιον πνεῦμα* die Verse 11 und 12 assoziiert und in Zusammenhang gebracht hat[2]).

---

[1]) Commentar 344.

[2]) Ähnlich Maldonat, Commentarii II 215.

Auch Lk 12, 35—40 scheint durch Komposition angeschlossen zu sein. Zwar ist ein logischer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dadurch hergestellt, daß wir mit Schanz[1]) sagen: „Die Jünger, welche ihren Schatz im Himmel haben, sollen bereit sein auf die Ankunft des Herrn, welcher sie zur Empfangnahme ihres Schatzes in den Himmel mitnehmen wird.“ Aber dieser logische Zusammenhang entscheidet nicht für die ursprüngliche Stelle des Abschnitts. An der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs müssen wir vielmehr darum zweifeln, weil Lk 12, 35 einfach asyndetisch angeschlossen ist und sich als eine Zusammenfassung der Gedanken von Mt 25, 1 ff. erkennen läßt[2]). Komposition liegt also sehr wahrscheinlich vor. Vielleicht ist es neben dem erwähnten systematischen Gedanken das Wort *κλέπτης* in v. 33, das in v. 39 wiederkehrt, durch das der Anschluß von 12, 35 ff. bewirkt wurde[3]).

Ein ähnlicher Fall liegt in demselben Kapitel auch Lk 12, 47—48 vor: v. 47 *ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς·* 48 *ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας. παντὶ δὲ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.* Dieses Gleichnis illustriert den Gedanken, daß die Verantwortung um so größer ist, je größer die Erkenntnis der Pflicht, und daß die Strafe um so schwerer ausfallen wird, je schwerer die Schuld war. Dieses Gleichnis folgt nun auf zwei andere Gleichnisse. Das erste Lk 12, 38 ist das Gleichnis vom Dieb und läuft auf die Einschärfung der Pflicht hinaus, jederzeit auf die Ankunft des Menschensohnes bereit zu sein. Darauf folgt die Frage des Petrus: *κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας;* Jesus antwortet auf diese Frage mit demselben Gedanken wie 12, 38 im Gleichnis vom treuen Knechte. Daraus ergibt sich, daß das Gleichnis 12, 47—48 nicht nur einen neuen Gedanken bringt, sondern daß es auch zwei Träger des Gleichnisses annimmt und mit *ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος* und *ὁ δὲ μὴ γνούς* auf zwei Träger der vorhergehenden Gleichnisse zurückweist, obwohl dort in beiden Fällen nur einer vorkommt. Die Menschenklasse, die mit *ὁ δὲ μὴ γνούς* gekennzeichnet wird, hat

[1]) Commentar 353.

[2]) Ebd. 353. Auch bereits Cornelius a Lapide, Commentaria III 329. Vgl. dazu oben S. 50.

[3]) Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 134.

in den vorhergehenden Gleichnissen kein Seitenstück [1]). Und die Gnome 48b, die gewöhnlich am Schluß die Rede noch einmal zusammenfaßt, hat nur für die Verse 47. 48 Sinn, aber nicht für die ganze vorhergehende Rede. Aus allen diesen Beobachtungen scheint doch zu folgen, daß wir mit Recht die Verse 47. 48 als Einschub aus einem anderen Zusammenhang betrachten können [2]). Steht dies fest, dann ist es nicht schwer anzugeben, nach welchem Prinzip dieser Einschub erfolgt ist. Es ist der *δοῦλος*, der in v. 46 von seinem Herrn zerteilt oder zerscheitert (*διχοτομεῖν*) wird, und es ist der *δοῦλος*, der in v. 47 und v. 48 Schläge empfangen wird. Wir haben also hier ein schönes Beispiel vor uns, wie Spruchgruppen, deren Gedanken wenig miteinander zu tun haben, sich an einem Stichwort oder auch wegen ähnlicher Satzkonstruktion aneinanderschließen.

Weiter haben wir einen Fall dieser Stichwortdisposition Lk 13, 25. Wir haben bereits oben [3]) den Abschnitt Lk 13, 22—30 als einen Fall systematisierender Komposition kennen gelernt. Neben diesem Kompositionsprinzip mag aber in diesem Falle auch die Stichwortassoziation wirksam gewesen sein. Bei Matthäus haben wir solche Fälle mehrfach kennen gelernt, in denen beide Kompositionsmethoden ineinandergreifen. Es mag sein, daß dieser Fall auch hier zutrifft. V. 24 lautet nämlich: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.* V. 25 heißt es dann weiter: *ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν, καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν κτλ.* Da v. 24 die *θύρα* nicht dieselbe ist wie v. 25, so mag Wellhausen [4]) recht haben, wenn er meint: „13, 25 ist ad vocem *θύρα* angehängt". Übrigens mag diese Assoziation auch bewirkt haben, daß Lk 13, 24 für *πύλη* bei Mt 7, 13—14 *θύρα* eingesetzt worden ist.

Zu einem anderen Fall dieser Kompositionsart kommen wir Lk 16, 13—18. Lk 16, 1—12 enthält das Gleichnis vom ungerechten Haushalter [5]). V. 9 heißt es darin: *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς*

---

1) Zahn, Das Evangelium des Lukas 510.

2) Weizsäcker, Untersuchungen 113. Holtzmann, Synoptiker 374. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 473. Haupt, Worte Jesu 74.

3) Vgl. oben S. 87 ff.

4) Das Evangelium Lucae 74.

5) Vgl. oben S. 92.

ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. Mit diesem Vers schließt das Gleichnis [1]). Mit v. 10: *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν,* setzt dann ein Gedanke ein, der den Sinn der Parabel verläßt. Die Parabel empfiehlt die Klugheit in der Sorge um die ewige Zukunft nach dem Beispiel des ungerechten Verwalters, der für seine irdische Zukunft klug gesorgt hat, die Gnome v. 10 dagegen empfiehlt die Treue im Kleinen. Dieser Gedanke wird dann wieder spezialisiert in den zwei folgenden Versen: 11 *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* 12 *καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἡμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;*

Ein neuer Gedanke beginnt dann wieder mit v. 13: *Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.* Handelte es sich vorher um eine Ermahnung zur Treue im Kleinen und zur Treue in der Verwaltung fremden Eigentums, so handelt es sich in v. 13 um eine Gegenüberstellung des Mammons- und des Gottesdienstes und um die Behauptung der Unvereinbarkeit beider. Also haben wir im Gleichnis, in v. 10—12 und in v. 13 völlig verschiedene Gedankengänge. Diese Beobachtung hat manche Forscher dahin geführt anzunehmen, daß v. 10—13 ad vocem *μαμωνᾶς* angereiht ist [2]).

Die Stichwortdisposition setzt sich dann fort mit v. 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* Dieser Vers hat mit dem Vorhergehenden keinen Zusammenhang, da die Verse 14 und 15 logisch zu den vorhergehenden Versen gehören. Sein Zusammenhang ist dagegen klar und verständlich in der Parallele Mt 11, 12 f. Dort ist er mit der ganzen Täuferrede und

---

[1]) Fr. Tillmann, Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter Lk 16, 1—9, in: Biblische Zeitschrift IX (1911) 182 ff. Ad. Rücker, Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk 16, 1—13), in: Biblische Studien XVII, 5. Heft (Freiburg 1912) 62 ff.

[2]) Rücker, ebd. 62. Bugge, Die Haupt-Parabeln Jesu, Gießen 1903, 448 f. Fiebig, Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, in: Zeitschr. für die ntl Wissenschaft XIII (1912) 207. Weizsäcker, Untersuchungen 99. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 487. Wellhausen, Das Evangelium Lucae 88. Holtzmann, Die Synoptiker 387.

mit den ihn umgebenden Sprüchen eng verbunden [1]). Bei Lk 16, 16 steht er dagegen isoliert [2]), und es ist unsicher, wie sich der Evangelist den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gedacht hat [3]). Klar wird aber, warum Lukas ihn hier eingeschoben, wenn wir den folgenden Vers lesen: 17 *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* Auch dieser Vers steht isoliert in seinem Zusammenhang; er führt nicht nur nicht den Gedanken von v. 16 fort, sondern stellt sich zu ihm in einen gewissen Gegensatz, und es ist kaum anzunehmen, daß die Verse 16 und 17 in dieser gnomenartigen Form und losen Aufeinanderfolge hätten verstanden werden können. Trotzdem besteht ein Zusamenhang zwischen beiden Versen, kein innerer zwar, sondern ein äußerer. Ad vocem *νόμος* müssen sie, vielleicht schon in der mündlichen Tradition, ihren Zusammenschluß gefunden haben und darum auch in diesem Zusammenhang niedergeschrieben worden sein [4]). Mit v. 18 beginnt dann wieder ein Spruch, der mit v. 17 nicht im Zusammenhang steht, höchstens insofern, als er seine Allgemeingültigkeit einschränkt. Seine Parallelen Mt 19, 9 und Mk 10, 11. 12 lehren jedoch, daß er einem größeren Zusammenhang angehörte, in welchem Jesus umfassende Belehrungen über Ehescheidung und Ehebruch gegeben hat. Daraus geht aber hervor, daß die Gliederung 16, 16—18 eine vom Evangelisten beabsichtigte ist. V. 18 wurde angeschlossen, um die Geltung von v. 17 einzuschränken. Diese Einschränkung wurde notwendig, weil v. 17 in einem Zusammenhang stand, in dem er

---

1) F. Dibelius, Der Spruch vom gezwungenen Himmelreich, in: Theol. Studien und Kritiken LXXXVI (1913) 285ff. Auch Schanz, Commentar 414. Cornelius a Lapide, Commentaria III 390. Schegg, Evangelium nach Lukas II 474.

2) Soltau, Die Anordnung der Logia in Lukas 15—18, in: Zeitschrift für die ntl Wissenschaft X (1909) 236.

3) Schanz, Knabenbauer suchen einen Zusammenhang mit v. 15, Schegg dagegen mit der vorhergehenden Parabel. Auf die Herstellung eines Zusammenhangs verzichten oder es leugnen ihn Maldonat, Cornelius a Lapide, de Wette, Bleek, Strauß, Weizsäcker, Holtzmann, Soltau, Joh. Weiß. Joh. Weiß (Die Schriften des N T I 487) vermutet einen sachlichen Zusammenhang mit der folgenden Parabel 16, 19—31, in der Moses und die Propheten als dauernd maßgebend bezeichnet werden.

4) E. Rodenbusch, Die Komposition von Lukas 16, in: Zeitschr. für die ntl Wissenschaft IV (1903) 243 ff. Rodenbusch will den Zusammenhang dadurch herstellen, daß er v. 17 als späteres Glossem ausscheidet.

mißverstanden werden konnte. Das kam aber daher, weil er an v. 16 durch Stichwortassoziation angereiht war [1]).

Dieselbe Kompositionsart herrscht dann wieder Lk 17, 1—4 vor. Nachdem Lukas das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus berichtet, fährt er fort: 17, 1 *Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνενδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται. 2 λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα. 3 προσέχετε ἑαυτοῖς. ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ. 4 καὶ ἐὰν ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρός σε λέγων μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.* Auch hier haben wir eine Spruchgruppe, deren einzelne Teile nicht durch einen festen inneren Zusammenhang verknüpft sind [2]). Zunächst steht unvermittelt die allgemeine Sentenz von der Notwendigkeit des Ärgernisses. Wir wissen, daß die Einführung *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* für die Zeitfolge der Sprüche nichts entscheidet. Auf v. 1 folgt dann ein Vers, dessen zweite Hälfte durch das Demonstrativum *τούτων* Herkunft und Situation verrät, denen er entstammt. Es muß jedenfalls eine Situation sein, die der entspricht, die Mt 18, 6 und Mk 9, 9 vorausgesetzt wird: Jesus hat Kinder vor sich und warnt davor, ihnen Ärgernis zu geben. Für v. 1 und v. 2 steht darum fest, daß sie ad vocem *σκάνδαλον* zusammengefügt sind [3]). Lukas folgt also hier derselben Tradition wie Matthäus, und nur dadurch unterscheidet er sich von ihm, daß er die beiden Sprüche umstellt.

Die folgenden zwei Verse stellen dann wieder einen neuen Gedanken in den Zusammenhang. Jesus ermahnt, die Beleidigung des Bruders zu verzeihen und zwar so oft zu verzeihen, als er seinen Fehler bereut. Die Parallele zu diesen Versen hat

---

[1]) Vgl. Soltau, Die Anordnung der Logia 233; Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 487; Titius, Das Verhältnis der Herrenworte 292; B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 249.

[2]) Maldonat, Commentarii II 296: Valde multi laborant interpretes, ut ista, quae sequuntur, cum superiore capite coniungant... Supervacua mihi omnis ista videtur diligentia; satis enim per se perspicuum est, multa in hunc locum Lucam sine ullo ordine, sine ulla connexione coniecisse. Cum ergo ea, quae in hoc ipso capite dicit, inter se non haereant, quaerendum non est, quomodo totum caput cum toto superiore capite cohaereat.

[3]) Rodenbusch, Die Komposition von Lukas 16 S. 254.

Mt 18, 21—22, wo sie durch die Frage des Petrus Mt 18, 21 so gut motiviert sind, daß wir Matthäus historische Zuverlässigkeit zubilligen müssen. Allerdings haben wir früher gesehen [1]), daß Matthäus den Spruch von der siebenmaligen Vergebung mit dem Gleichnis vom Schalksknecht durch Stichwortassoziation angeschlossen, um so mehr gilt das aber von Lukas, der die großen Reden über Fehlen, Zurechtweisen und Vergeben Mt 18, 10 ff. in zwei Logia zusammengezogen hat [2]). Die Stichwortassoziation wird sich darum wohl so vollzogen haben: Der Spruch von den Verfehlungen gegen die Kleinen hat die Sprüche von den Verfehlungen gegen die Brüder nach sich gezogen und im Zusammenhange erhalten. Somit haben wir Lk 17, 1—4 ein schönes Beispiel von Stichwortdisposition aufgewiesen.

Ein anderes Beispiel dieser Kompositionsart ist zweifellos Lk 22, 24, die Parallele zu Mt 20, 25 ff. = Mk 10, 42 ff. Im Zusammenhang der Abendmahlszene Lk 22, 21 ff. ist der Rangstreit der Jünger psychologisch undenkbar. Die Markus- und Matthäusparallele berichten uns ihn zudem in deutlicher historischer Umrahmung. Dennoch verstehen wir, weshalb Lukas ihn in der Abendmahlszene eingefügt hat. Er schließt an die grammatisch und stilistisch gleichartige Frage der Jünger an, wer von ihnen es wohl wäre, der Jesum verraten werde. Dann heißt es: *Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων.* Es ist also wiederum Stichwortdisposition, die die Einreihung von Lk 22, 24—30 in die Abendmahlszene verständlich macht.

Zum Schluß haben wir noch ein Beispiel zu erwähnen, wo sich zwei Parabeln durch Stichwortzusammenhang einander folgen 18, 1—14. Es sind die Parabeln von der bittenden Witwe vor dem Richter und vom Pharisäer und Zöllner. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die erste Parabel mit dem Gleichnis vom bittenden Freund 11, 5—8 ursprünglich wohl eine Einheit bildete. Dieses hat Lukas an das Vaterunser angeschlossen, jenes, das Gleichnis von der bittenden Witwe, hat er dem Gleichnis vom

---

[1]) Vgl. oben S. 67 f.

[2]) Soltau, Die Anordnung der Logia 235. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 556. Wellhausen, Das Evangelium Lucae 92. Schanz, Commentar 425. Holtzmann, Synoptiker 391. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 491. Weizsäcker, Untersuchungen 120.

Pharisäer und Zöllner vorausgeschickt. In beiden Fällen ist der Zusammenschluß ad vocem προσεύχεσθαι erfolgt [1]).

Wir haben somit auch im Lukasevangelium beobachtet, daß er trotz seines Bestrebens, die Sprüche in ihre historischen Zusammenhänge einzurücken, dort, wo ihm dies nicht mehr möglich war, die mnemotechnischen Zusammenhänge der Tradition entweder beibehalten oder nachgeahmt hat.

IV. Die Spruchdubletten in der Komposition der synoptischen Evangelien.

Von ausschlaggebender Bedeutung für die Komposition der Logien in den synoptischen Evangelien sind die Spruchdubletten, jene Sprüche also, die derselbe Evangelist in verschiedenem Zusammenhang zweimal aufführt.

Die Kritik sieht in diesen Spruchdubletten den sichersten Beweis für ihre These, daß die Evangelisten Matthäus und Lukas wenigstens zwei schriftliche Hauptquellen benutzt haben, die beide jene Sprüche in verschiedenem Zusammenhang enthielten und so zweimal in die Evangelien aufgenommen wurden. So urteilt Resch: „Diese Dubletten sind die sichersten Symptome für die Richtigkeit der Zweiquellentheorie, die untrüglichen Wegweiser der Quellenscheidung, gewissermaßen das ABC der synoptischen Evangelienkritik" [2]). Ebenso zuversichtlich spricht Wernle: „Aus der großen Menge der Dubletten in Mt ergibt sich, daß es keine Erstlingsschrift, sondern ein Quellenwerk ist. Der größte Teil derselben erklärt sich wie bei Lk aus der Zusammensetzung von Mk und der Spruchsammlung" [3]).

Durch Annahme der Quellenbenutzung glaubt jedoch die Kritik nicht alle Fälle von Dubletten erklären zu können; für einige Fälle nimmt sie daher an, daß die Evangelisten, besonders Matthäus, ganz von sich aus, ohne Anlaß ihrer Vorlagen, Wieder-

---

[1]) Soltau, Die Anordnung der Logia 238. Schanz, Commentar 444. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 251. Weizsäcker Untersuchungen 91.

[2]) Resch, Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Erster Teil, 2. Heft (Leipzig 1894) 27 f.

[3]) Wernle, Die synoptische Frage 113. Holtzmann, Synoptiker 14. Jülicher, Einleitung 311. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 119. Joh. Weiß, Die Schriften des N T I 38. Hawkins, Horae synopticae 80ff

holungen gebildet haben[1]). Über die einzelnen Fälle wird in diesem Abschnitt verhandelt werden.

Auf katholischer Seite vertritt diesen Standpunkt der Kritik vor allem Batiffol. Nachdem er darauf hingewiesen, daß Matthäus und Lukas außer Markus noch die Logienquelle benutzt haben, erklärt er: „La meilleure preuve que l'on puisse donner de cette source première, savoir de l'existence d'un évangile primitif distinct de l'évangile de Marc, est la preuve qui se tire de l'existence des doublets chez Mathieu et Luc" [2]).

Im übrigen stehen jedoch die meisten katholischen Exegeten auf dem entgegengesetzten Standpunkt, indem sie annehmen, daß ein Spruch, den der Evangelist bei zwei verschiedenen Gelegenheiten anführt, auch bei diesen beiden Gelegenheiten von Jesus gesprochen worden sei. So urteilen vor allem Maldonat, Cornelius a Lapide[3]), Knabenbauer und Schanz, letzter allerdings, ohne für seine Voraussetzung mehr als innere Wahrscheinlichkeit zu beanspruchen. Er meint: „So klar liegt ‚die Entstehung dieser Spruchdubletten aus den Quellenverhältnissen des Evangeliums' (Weiß) doch nicht zutage, daß die andere Annahme nur eine ‚abstrakte Möglichkeit' wäre. Beide sind Voraussetzungen, aber die erste hat doch in der Beschaffenheit der dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit und der Vorliebe der Juden für Sentenzen eine innere Wahrscheinlichkeit" [4]).

Einen vermittelnden Standpunkt in der Dublettenfrage nehmen ein Zahn, Prat S. J. und Belser. Zahn erkennt an, daß Spruchdubletten tatsächlich vorkommen, aber er erklärt sie durch bewußte schriftstellerische Absicht des Evangelisten. Mit Bezug auf die Dubletten des Matthäusevangeliums schreibt er: „Von einem unbewußten, auf mechanischer Quellenbenutzung beruhenden Verfahren zeigt sich nirgendwo eine Spur, ein solches wäre auch unverträglich mit der in allen Teilen des Buchs wahrzunehmenden schriftstellerischen Überlegung und der Einheitlichkeit gerade dieses Ev." [5]). Ähnlich urteilt Prat. Auch er läßt einige

---

[1]) Wernle, Die synoptische Frage 112. Hawkins, Horae synopticae 81. Nicolardot, Les procédés de rédaction 109.

[2]) Six leçons sur les Évangiles[9], Paris 1907, 67. Ferner Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung 69.

[3]) Commentaria I 32: Christus eamdem sententiam, praesertim si sit proverbium, pluries et ad plura diversaque proposita accomodat.

[4]) Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lucas 257 f.

[5]) Einleitung 323 f.

Dubletten als wirkliche Dubletten gelten und erklärt sie damit, daß der Evangelist, nachdem er einen Spruch in seinem chronologischen Zusammenhang berichtet, ihn an einer späteren Stelle, in einem künstlichen Zusammenhang wiederholt, um eine Lehrrede, „un corps de doctrines", zu erklären und zu vervollständigen [1]). Auch mögen nach ihm die Dubletten hier und da unbewußt entstanden sein. Ebenso gibt Belser zu, daß Dubletten in den Evangelien vorkommen, und findet eine solche unzweifelhaft Mt 9, 32—34 und Mt 12, 22—33, ohne jedoch zu dem literarischen Problem der Dubletten Stellung zu nehmen [2]).

Untersuchen wir nun, was die Spruchdubletten für die Komposition der Logien bei den Synoptikern zu bedeuten und welchem Prinzip sie ihre Entstehung zu verdanken haben.

1. Die Spruchdubletten in der Komposition des Mathäusevangeliums.

Die Zahl der Spruchdubletten des Matthäusevangeliums, die die einzelnen Kritiker aufführen, wird verschieden angegeben. Resch zählt ihrer dreizehn, nämlich Mt 13, 12 = Mt 25, 29; Mt 16, 4 = Mt 12, 39; Mt 16, 24 = Mt 10, 38; Mt 16, 25 = Mt 10, 39; Mt 18, 5 = 10, 40; Mt 18, 8. 9 = Mt 5, 29. 30; Mt 19, 9 = Mt 5, 32; Mt 19, 30 = Mt 20, 16; Mt 20, 26. 27 = Mt 23, 11; Mt 21, 21 = Mt 17, 20; Mt 24, 9. 10. 13. 14 = 10, 17—22; Mt 24, 23 = Mt 24, 26; Mt 24, 42 = Mt 25, 13—15 [3]). Bedeutend mehr Dubletten im Matthäusevangelium führt Wernle auf; er kennt deren 21, nämlich Mt 10, 21 = Mt 10, 35; Mt 12, 31 = Mt 12, 32; Mt 13, 12 = Mt 25, 29; Mt 16, 4 = Mt 12, 39; Mt 16, 24 = Mt 10, 38; Mt 16, 25 = Mt 10, 39; Mt 18, 8f. = Mt 5, 29f.; Mt 19, 9 = Mt 5, 32; Mt 21, 21 = Mt 17, 20; Mt 21, 22 = Mt 7, 8; Mt 24, 23 = Mt 24, 26; Mt 18, 5 = Mt 10, 40; Mt 7, 17 = Mt 12, 33; Mt 9, 13 = Mt 12, 7; Mt 10, 22 = Mt 24, 9. 13; Mt 11, 14 =

1) Les doublets et la critique des évangiles, in: Rev. bibl. VII (1898) 541 ff.

2) Zur Chronologie der evangelischen Geschichte, in: Theolog. Quartalschrift LXXXII (1900) 39. Auch Lagrange erkennt das Vorhandensein von Dubletten an. In: Évangile selon s. Marc 194 erklärt er zu Mk 8, 10—13: „Ce récit a été conservé dans la tradition de plusieurs manières. Mt qui l'avait déjà donné (XII, 38—42) d'après un autre recueil, l'a repris en se rapprochant cette fois beaucoup plus de Mc (Mt XVI, 1—4)." Ferner Durand S. J. in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 1913, 802; Girodon, Commentaire critique et moral sur l'évangile selon s. Luc 1903, 66; Dausch, Bibl. Zeitschrift XIII (1915) 320.

3) Außercanonische Paralleltexte 25.

Mt 17, 11; Mt 19, 30 = Mt 20, 16; Mt 24, 5. 11. 24; Mt 3, 7 = Mt 12, 34. 23. 33, Mt 3, 10 = Mt 7, 19, Mt 3, 12 = Mt 13, 30. Von diesen Dubletten will Wernle allerdings nur die ersten zwölf aus der Doppelheit der Quellen erklären. Aus den übrigen Beispielen geht nach ihm hervor, „daß Mt Wiederholungen nicht gescheut hat, und sogar ganz von sich aus, ohne Anlaß seiner Vorlagen, solche bildet“ [1]). Eine geringere Anzahl von Dubletten zählt wieder Hawkins [2]) auf: Mt 5, 29. 30 = Mt 18, 8. 9; Mt 5, 32 = Mt 19, 9; Mt 7, 16—18 = Mt 12, 33—35; Mt 10, 15 = Mt 11, 24; Mt 10, 22ᵃ = 24, 9ᵇ; Mt 10, 22ᵇ = Mt 24, 13; Mt 10, 38 = Mt 16, 24; Mt 10, 39 = Mt 16, 25; Mt 12, 39 = Mt 16, 4; Mt 13, 12 = Mt 25, 29; Mt 17, 20 = Mt 21, 21; Mt 19, 30 = Mt 20, 16; Mt 20, 26. 27 = Mt 23, 11; Mt 24, 42 = Mt 25, 13. Außer diesen 14 Spruchdubletten faßt Hawkins noch die zwei Sprüche Mt 4, 17 und Mt 7, 19 als Wiederholungen der Sprüche Mt 3, 2 und Mt 3, 10 aus der Täuferrede Mt 3, 1 ff. auf. Sodann betrachtet er noch Mt 9, 13 = Mt 12, 7 und Mt 16, 19 = Mt 18, 18 als Dubletten, läßt sie jedoch bei der Behandlung des synoptischen Problems unberücksichtigt, weil sie im Markus- und Lukasevangelium keine Parallele haben. Mehr noch als Hawkins beschränkt Zahn die Zahl der Spruchdubletten, er läßt als solche nur gelten Mt 9, 33f. = 12, 22f.; Mt 5, 29f., = Mt 18, 8f.; Mt 5, 32 = Mt 19, 9; Mt 10, 38f. = Mt 16, 24f.; Mt 19, 30 = Mt 20, 16; Mt 10, 17—22 = Mt 24, 9—13. Am meisten werden die Spruchdubletten sodann von Prat reduziert, nämlich auf folgende drei: Mt 5, 29—30 = Mt 18, 8—9; Mt 10, 17. 22 = Mt 24, 9. 10. 13. 14; Mt 12, 39 = Mt 16, 4. Schließlich ist noch die Dublette zu erwähnen, die Belser namhaft macht: Mt 9, 32—34 = Mt 12, 22—33. Er erwähnt diese Dublette nur gelegentlich [3]), ohne die Dublettenfrage besonders zu berücksichtigen.

Wir beginnen nun mit der letzten von Belser angegebenen Dublette und gehen von ihr auf die von Prat, Zahn und schließlich auch von den Kritikern aufgestellten Dubletten zurück, um die Tatsache der Dubletten zu konstatieren, um die Art ihrer Komposition zu erkennen und für die Lösung des synoptischen Problems zu verwerten. Es fragt sich also, welche Gründe uns zu der Annahme berechtigen, Mt 9, 32—34 und Mt 12, 22—24 als Dublette aufzufassen. Es handelt sich zunächst in beiden Fällen

[1]) Die synoptische Frage 112. [2]) Horae synopticae 82 ff.

[3]) Zur Chronologie der evangelischen Geschichte 39.

um die Heilung eines Dämonischen, der stumm ist. In beiden Fällen wird sodann berichtet, daß der Stumme redet, nachdem der Teufel ausgetrieben, und daß die Massen bestürzt wurden. In beiden Fällen endlich erheben die Pharisäer die Anklage auf ein Bündnis Jesu mit dem Teufel. Freilich zeigen beide Berichte auch nicht unwesentliche Unterschiede. Nach 9, 32 ist der Dämonische nur stumm, während er 12, 22 als stumm und blind bezeichnet wird. 9, 33 sodann spricht die Menge: *οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ,* 12, 23 heißt es dagegen: *μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυείδ;* Doch können diese Unterschiede nicht als entscheidend gegen die Annahme angesehen werden, daß 12, 22ff. als Dublette von 9, 32ff. betrachtet werden kann. Beweis dafür ist die Parallele Lk 11, 14ff. Hier handelt es sich nämlich um denselben Fall, den Matthäus 9, 32 berichtet, um die Heilung eines stummen Dämonischen. Dennoch führt aber Lukas denselben Fall an in dem Zusammenhang, in dem Matthäus die Heilung des stummen und blinden Dämonischen bringt. Daraus scheint doch hervorzugehen, daß Lukas den Fall Mt 9, 32ff. mit der Heilung Mt 10, 22ff. identifiziert hat[1]), und daß Matthäus dieselbe Heilung zweimal berichtet und im zweiten Falle nur genauer beschreibt. So urteilen wenigstens Belser, Zahn, auch Holtzmann[2]). Es scheint sogar, daß sich noch der Grund angeben läßt, weshalb Matthäus den Fall 9, 32ff. noch einmal 12, 22ff. wiederholen wollte. Darum nämlich, um für die Verteidigungsrede Jesu gegen die Anklage der Pharisäer auf Teufelsbündnis eine sinngemäße Anknüpfung zu gewinnen. Die Tradition hatte die Erinnerung festgehalten, daß die Rede Jesu Mt 12, 25ff. durch eine Dämonenaustreibung und durch die Anklage auf Teufelsbündnis veranlaßt worden sei. In der Verbindung mit dieser Dämonenaustreibung und Anklage der Pharisäer wurde darum die Rede Jesu überliefert und immer weitergetragen, wie auch das Beispiel Lk 11, 14ff. zeigt. Da nun aber Matthäus bereits den Fall der Dämonenaustreibung, der nach Lk 11, 14ff. mit der Rede Jesu verbunden war, berichtet hatte, so war er eben genötigt, denselben mit dem Bericht der Rede noch einmal zu wiederholen.

[1]) So nach Maldonat: plerique interpretes; vgl. auch Cornelius a Lap., Commentaria I 416; Cornelius Jansenius, Tetrateuchus sive Commentarius in sancta Jesu Christi Evangelia, Lovanii 1639, 162. Dagegen Maldonat, Commentarii I 251; Calmet, Commentarius I 270.

[2]) Synoptiker 242.

Vielleicht läßt sich aber die Komposition von Mt 12, 22 ff. auch etwas anders denken. Die Unterschiede in den Berichten Mt 9, 32 ff. und 12, 22 ff. sind manchen Forschern wie Schegg, Schanz, Knabenbauer, Nösgen, selbst B. Weiß so groß, daß sie glauben, dieselben nicht identifizieren zu dürfen. Ist dem so, dann beschränkt sich die Dublette auf Mt 9, 34 = 12, 24, und die Komposition Mt 12, 22 ff. ist dann auf folgende Weise zustande gekommen. Ursprünglich war die Rede Jesu Mt 12, 25 ff. mit der Heilungsgeschichte Mt 9, 32 ff. verbunden, wie wir bereits oben mit Berufung auf Lk 11, 14 ff. gezeigt haben. Diese Heilungsgeschichte hatte nun aber Matthäus bereits 9, 32 ff., wie es scheint, im historischen Zusammenhang berichtet. Wollte er nun der Rede Jesu 12, 25 ff. eine sinngemäße Einleitung geben, so mußte er eine ähnliche Begebenheit wie 9, 32 ff. vorausschicken. Das genügte aber nicht. Die Verteidigungsrede Jesu setzte die Anklage voraus: *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Wollte also Matthäus die Rede Jesu innerlich begründen, so mußte er diese Anklage aus 9, 32 ff. hier 12, 24 noch einmal wiederholen.

Die hier gegebene Erklärung nimmt an, daß der Evangelist 12, 22 ff. in bewußt-schriftstellerischer Absicht komponiert hat. Es ist aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ihm bereits die Tradition vorgearbeitet oder daß sie gar den Zusammenhang von 12, 22. 23 und 12, 24 und 12, 25 ad vocem *δαίμων* geschaffen hat. Wie dem auch sei: Ist der Bericht Lk 11, 14 als ursprünglich hinzunehmen und ist die Annahme ausgeschlossen, daß Jesus dieselbe Rede fast wörtlich einmal an die Dämonenaustreibung 9, 32 ff. = Lk 11, 14 ff. angeknüpft und ein anderes Mal an die Dämonenaustreibung 12, 22 ff., so ist sicher, daß die Ideen- oder Stichwortassoziation in der Komposition von Mt 12, 22 ff. eine Rolle gespielt hat, entweder erst in der schriftstellerischen Tätigkeit des Evangelisten oder auch bereits in der ordnenden und zusammenfassenden Arbeit der mündlichen Tradition, und durch ihr Wirken ist die Dublette Mt 9, 32—34 = Mt 12, 22—24 oder noch wahrscheinlicher die Dublette Mt 9, 34 = Mt 12, 24 entstanden.

Wir gehen nun zur ersten Dublette über, die auch von Prat S. J. anerkannt wird: Mt 5, 29—30 = Mt 18, 8—9. Außer ihm wird sie auch von Zahn, Resch, Wernle, Hawkins, B. Weiß, Holtzmann, Joh. Weiß, Wellhausen als Dublette aufgefaßt. Und wirklich liegt die Tatsache, daß Mt 18, 8—9 die

Sprüche 5, 29—30 wiederholt werden, so klar zutage, daß sie als Dublette sich kaum werden leugnen lassen. Zunächst stimmen sie im Wortlaut so sehr miteinander überein, daß sich sofort die Vermutung aufdrängt, als handle es sich in beiden Fällen um dieselben Sprüche. Diese Vermutung steigert sich sodann zur Gewißheit, wenn wir die Sprüche sowohl Mt 18, 8—9 als auch Mt 5, 29—30 in ihrem Zusammenhang betrachten. Wir haben bereits nachgewiesen, daß Mt 5, 29—30 durch Stichwortassoziation seinen Zusammenhang gefunden hat [1]). Dasselbe ließ sich für Mt 18, 8—9 nachweisen [2]). Ja, wir konnten sogar zeigen, daß die ursprüngliche Reihenfolge der Sprüche, wie sie uns Mt 18, 8—9 = Mk 9, 43. 45. 47 erhalten ist, Mt 5, 29—30 in der Absicht umgekehrt wurde, um ad vocem *βλέπειν* Stichwortzusammenhang zu gewinnen. Es folgt daraus, daß es uns unmöglich ist, den ursprünglichen, historischen Zusammenhang der Sprüche noch anzugeben. Um so sicherer ist aber dann die Tatsache, daß es sich Mt 5, 29—30 und 18, 8—9 um eine wirkliche Dublette handelt, und ebenso wird nun klar, daß die Dublette dadurch entstanden ist, daß die Sprüche einmal ad vocem *βλέπειν* und das andere Mal ad vocem *σκάνδαλον* angereiht wurden.

Prat führt sodann, allerdings zurückhaltend, Mt 10, 17. 22 = Mt 24, 9. 10. 13. 14 als Dublette an. Zahn, Hawkins, Resch, Wernle, Holtzmann, B. Weiß stimmen ihm darin zu. Und mit Recht. Früher haben wir bereits gesehen, daß Mt 10, 17—25 zwei Gedankenreihen ineinanderfließen; die eine Gedankenreihe umfaßt Sprüche Jesu, die in die Instruktionssrede Mt 9, 35 ff. hineingehören und die Jünger für ihre Missionstätigkeit innerhalb Palästinas vorbereiten sollen [3]), die andere Gedankenreihe enthält Sprüche, die sich auf die Schicksale der Jünger bei ihrer späteren Mission beziehen und an die Parusie erinnern. Darum kehren die Sprüche Mt 10, 17. 22 später in der Parusierede Mt 24, 9. 10. 13. 14 wieder. Daraus folgt aber, daß Mt 10, 17. 22 eben eine Dublette zu Mt 24, 9. 10. 13. 14 ist, und diese Dublette erklärt sich wiederum daraus, daß Mt 10, 17. 22 durch Ideenassoziation in die Instruktionsrede eingeschoben und auch noch an seiner historischen Stelle beibehalten wurde. Auch Matthäus selbst scheint die Tatsache dieser Dublette ausdrücklich anzuerkennen. Er gibt nämlich 10, 17 (= Mk 13, 9; Lk 21, 12)

---

[1]) Vgl. oben S. 55 f. [2]) Vgl. oben S. 65 ff.

[3]) Vgl. besonders Mt 10, 23, 22 b; vgl. oben S. 34 ff.

in der Parusierede 24, 9a verkürzt wieder, wie es scheint, darum, weil er den Spruch bereits ausführlich in der Instruktionsrede gebracht hatte.

Eine weitere Dublette, die auch von Prat, sowie von Hawkins, Wernle, Resch, Holtzmann als solche erkannt wird, ist Mt 12, 39 = Mt 16, 4. Dieser Spruch hat seine ursprüngliche Stelle Mt 12, 39. Hier führt ihn Matthäus in demselben Zusammenhange auf wie Lukas, nämlich im Anschluß an die Rede Jesu gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses. Daß er hier in seinem ursprünglichen Zusammenhange steht, zeigt deutlich Lk 11, 16. Diesen Vers hat Lukas aus Mt 12, 38 mit Lk 11, 15 gleichsam als Disposition der folgenden Rede Lk 11, 17 ff. vorausgeschickt. Somit zeigt sich klar, daß 12, 39 an seinem historischen Orte steht. Mt 16, 1 bringt nun der Evangelist zum zweitenmal eine Forderung der Juden nach einem Zeichen der Messianität Jesu. Hierauf gibt Jesus die Antwort Mt 16, 2—3. Diese beiden Verse fehlen allerdings א B syr cur sin und werden von Tischendorf, Nestle, von Soden und Huck eingeklammert. Doch mit Unrecht [1]). Die Verse haben nämlich ihre Parallele Lk 12, 54—56. An dieser Stelle stehen sie aber, worauf Holtzmann [2]) mit Recht hinweist, in einem anders gearteten Zusammenhang. Dagegen passen sie vorzüglich in den Zusammenhang von Mt 16, 1 ff. B. Weiß [3]) hält es darum für wahrscheinlich, daß sie nur in Reminiszenz an Mt 12, 39 oder Mk 8, 12 weggelassen sind. Somit ist die Sachlage in Mt 12, 38 ff. und Mt 16, 1 ff. diese: Matthäus kennt zwei Gelegenheiten, bei denen die Pharisäer von Jesus ein Zeichen gefordert haben. Bei der ersten Gelegenheit weigert sich Jesus, ihnen ein anderes Zeichen seiner Messianität zu geben als das Zeichen des Jonas, des Propheten. Bei der zweiten Gelegenheit dagegen verweist Jesus auf die Zeichen, die er unter ihren Augen vollzieht. Es leuchtet ein, daß im Zusammenhang mit diesem Hinweis Mt 16, 4 einen neuen Gedanken bietet. Wir werden darum wohl annehmen dürfen, daß 16, 4 eine Dublette zu 12, 39 ist, und wir glauben zu dieser Annahme um so mehr berechtigt zu sein, weil 12, 39 und 16, 4 im Wortlaut sich vollständig decken. Ist dem so, dann ist es wiederum nicht schwer zu erklären, wie

[1]) Schanz, Commentar 370. Holtzmann, Synoptiker 256. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 290.

[2]) Ebd. 256. [3]) Ebd. 290.

diese Dublette zustande gekommen ist. Das Wort σημεῖον nämlich hat durch Assoziation v. 4 in den Zusammenhang von Mt 16, 1ff. eingereiht [1]).

Außer den von Belser und Prat zugegebenen Dubletten kennt Zahn noch drei andere, nämlich Mt 5, 32 = Mt 19, 9; Mt 19, 30 = Mt 20, 16 und Mt 10, 38f. = Mt 16, 24f. Prat [2]) nimmt allerdings an, die beiden ersten Sprüche seien von Jesus zweimal „à des époques et pour des raisons diverses" gesprochen worden, der letzte sodann sei teils überhaupt keine wirkliche Dublette, teils sei er zweimal gesprochen worden. Es scheint uns aber dennoch, daß die Sprüche sich als Dubletten wahrscheinlich machen lassen; zunächst Mt 5, 32 = Mt 19, 9. Als wir die Komposition der Bergpredigt behandelten, haben wir bereits darauf hingewiesen [3]), daß Mt 5, 17—48 unter dem Gegensatz des alten und neuen Gesetzes komponiert worden ist. Wir konnten zeigen, wie der Evangelist Sprüche, die einer späteren Zeit angehören, jetzt schon einfügt, um sein Thema von der neuen Gerechtigkeit in einer vollständigen Übersicht ihrer Forderungen im Gegensatz zu der herrschenden Ethik durchzuführen. Ein solcher Fall liegt besonders Mt 5, 32 vor. Es ist von vornherein wahrscheinlich, worauf wir auch bereits aufmerksam gemacht haben, daß Jesus in seiner ersten Lehrtätigkeit noch nicht den schroffen Gegensatz seiner Ehemoral zu der Ehemoral seiner Zeitgenossen hervorgekehrt hat. Wie wir aus der Parallelstelle Mt 19, 9 ersehen, ist vielmehr diese Belehrung über Ehe und Ehescheidung viel später erfolgt. Das erkennen wir auch ganz deutlich daran, daß jetzt die Jünger erstaunt sagen: 19, 10 εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. Diese Worte deuten offenbar an, daß auch den Jüngern die Lehre Jesu von der Ehe und Ehescheidung etwas Neues war. Daraus folgt aber eben, daß Mt 5, 32 mit Mt 19, 9 identisch und eine Dublette ist [4]). Zudem können wir noch erkennen, wie diese Dublette entstanden ist. Die Bergpredigt und vor allem die Antithesen 5, 17—48 sind in dem Umfang, wie Matthäus sie überliefert, formell vom Evangelisten oder von der Tradition geschaffen worden. In diesem Zusammenhang konnte ihm der Spruch Jesu von der Ehescheidung nicht

---

[1]) Lagrange, Évangile selon saint Marc 194. Lagrange leitet die Dublette von der Benutzung verschiedener Quellen ab.

[2]) Les doublets 541ff. [3]) Vgl. oben S. 26ff.

[4]) Auch Holtzmann, Synoptiker 267.

entgehen. Nachdem er nun 5, 27—28 den Spruch vom Ehebruch gebracht, mußte sich 5, 32 schon von selbst durch Ideenassoziation einstellen. Bewußte schriftstellerische Tendenz des Evangelisten und Ideenassoziation dürfen darum wohl zusammengewirkt haben, um die Dublette Mt 5, 32 = Mt 19, 9 zu schaffen.

Ähnlich mag es sich mit der Dublette Mt 19, 30 = Mt 20, 16 verhalten. Mt 19, 30 steht im Anschluß an die Worte Jesu: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ παλινγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.* Mit diesen Worten hat 19, 30 kaum einen inneren Zusammenhang; in ihnen ist der Gegensatz von den Ersten und Letzten, der in v. 30 ausgesprochen ist, nicht zu finden [1]). An historischer Stelle steht er aber am Schluß der unmittelbar folgenden Parabel von den Arbeitern im Weinberge; hier ist er die Pointe [2]), auf die die Parabel hinausläuft. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß 19, 30 zu 20, 16 eine Dublette ist [3]). Vielleicht wird sich auch hier zeigen, daß sie durch bewußte schriftstellerische Absicht des Evangelisten und Ideenassoziation zugleich geschaffen wurde. Mt 19, 30 hat nämlich mit den vorhergehenden Versen den Gedanken gemein, daß hier wie dort vom Lohnempfangen die Rede ist; hier sind's die Zwölf und diejenigen, die Haus und Bruder usw. verlassen und das ewige Leben erwerben, dort sind es die zuerst und zuletzt Berufenen, die alle in gleicher Weise belohnt werden. So wird 19, 30 zunächst durch Ideenassoziation angeschlossen worden sein. Vielleicht genügt aber die

---

1) So auch J. Weiß, Die Schriften des N T I 358: „Der Kontrast mit den vorhergehenden Sprüchen, wenigstens mit 19, 27—29, ist recht stark."

2) Holtzmann, Synoptiker 269. J. Weiß, ebd. 358. B. Weiß, Matthäus-Evangelium 349. Schanz; Commentar 424.

3) Jülicher (Gleichnisreden II 471) und Klostermann (Handbuch II 292) neigen zu der Annahme, daß 20, 16 ein Zusatz des Evangelisten nach 19, 30 sei. Diese Annahme erscheint jedoch unwahrscheinlich, weil es durchweg der formellen Anlage der synoptischen Parabeln entspricht, daß sie mit dem Beweisziel, das gewöhnlich in einer Gnome besteht, schließen und nicht mit demselben eingeleitet werden. Aus demselben Grunde erscheint es auch unwahrscheinlich, daß 19, 30 als die von Jesus beabsichtigte Einleitung zum Gleichnis aufgefaßt werden kann.

Ideenassoziation nicht, um den Anschluß von 19, 30 in seinem ersten Zusammenhang zu erklären. Der Gegensatz zwischen 19, 30 und 19, 28—29 ist wohl zu stark, um den Zusammenschluß der Verse allein aus der Ideenassoziation zu begreifen. V. 29 bedeutet eine Steigerung zu v. 28, der in v. 29 in Aussicht gestellte Lohn ist größer als der in v. 28 versprochene, während die in v. 30 genannten Letzten und Ersten den gleichen Lohn erhalten. Es mag darum sein, daß der Evangelist absichtlich v. 30 aus 20, 16 verdoppelt und dem Gleichnis vorausgesetzt hat, um so den Anschluß desselben an die Worte Mt 19, 28—29 zu erleichtern. Somit haben wir, wie es scheint, wiederum ein Beispiel, daß bei Matthäus zuweilen bewußte schriftstellerische Absicht mit der Ideenassoziation zusammenarbeitet, um eine Dublette zu schaffen.

Als dritte Dublette, die noch von Zahn anerkannt wird, ist Mt 10, 38—39 = Mt 16, 24—25 zu nennen. Prat will, wie schon bemerkt, 10, 38 nicht als Dublette von 16, 24 gelten lassen [1]), und zwar aus dem Grunde, weil die beiden Sprüche doch zu verschieden lauten. V. 10, 38 erklärt nämlich Jesus denjenigen für seiner unwürdig, der sein Kreuz nicht auf sich nimmt und ihm nachfolgt, während er 16, 24 zu seiner Nachfolge einladet und sie als ein Leben der Selbstverleugnung und des Kreuztragens kennzeichnet. Man wird Prat recht geben müssen, wenn er glaubt, diese beiden Sprüche nicht identifizieren zu dürfen. Er wird aber wohl nicht recht haben, wenn er den Dublettencharakter von 10, 39 leugnen will. Dagegen sprechen verschiedene beachtenswerte Gründe.

Wir haben früher bereits nachgewiesen, daß Mt 10, 37—39 nicht an seiner historischen Stelle steht [2]), vielmehr nach Lk 14, 25ff. dem Zusammenhang des Gleichnisses vom großen Gastmahl angehört. Wir haben gleichfalls nachgewiesen, daß Mt 10, 37—39 durch Stichwortassoziation an 10, 35. 36 angeschlossen ist. Daraus folgt, daß Mt 10, 37—39 mit Lk 14, 25—27 zu identifizieren ist. Der Evangelist kennt also zwei Fälle, bei denen Jesus den Spruch vom Kreuztragen gesprochen hat, nämlich Mt 10, 38—39 = Lk 14, 25—27 und Mt 16, 24—25. Nun fehlt aber in der Parallele Lk 14, 25ff. der Spruch Mt 10, 39. Wohl aber steht er Mt 16, 25, also an der zweiten Stelle, wo Jesus zu seiner Nachfolge durch Kreuztragen und Selbstverleugnung einladet. Hier wird er auch übereinstimmend von Markus und Lukas an-

[1]) Lagrange dagegen erkennt die Dublette an (Évangile selon s. Marc 211), erklärt sie aber durch die Annahme zweier verschiedener Quellen.

[2]) Vgl. oben S. 34 und 60.

geführt. Offenbar hat er darum hier seine historische Stelle. Sind wir vielleicht aus diesen Gründen berechtigt, 10, 39 als Dublette zu 16, 25 aufzufassen? Wir möchten es annehmen, zumal es sich leicht begreifen läßt, wie sie entstehen konnte. Der Erinnerung des Evangelisten oder auch der noch älteren mündlichen Tradition war die Verbindung des Spruches 16, 25 mit dem Spruche vom Kreuztragen ganz geläufig. Wir ersehen das aus der übereinstimmenden Überlieferung aller Synoptiker Mt 16, 24ff., Mk 8, 34ff., Lk 9, 23 ff. Wenn nun der Evangelist die Sprüche 10, 37—38 berichtete oder die Tradition sie weitertrug, so mußte sich schon von selbst durch Assoziation 16, 25 an den zweiten Spruch vom Kreuztragen 10, 38 anschließen. Die Annahme drängt sich auf, daß hier die Verknüpfung von 16, 25 mit 10, 38 bereits in der mündlichen Tradition durch naheliegende Assoziation vollzogen wurde.

Wir kommen jetzt zu den überdies noch von Hawkins angenommenen Dubletten, zu Mt 7, 16—18 = Mt 12, 33—35; Mt 10, 15 = Mt 11, 24; Mt 13, 12 = Mt 25, 29; Mt 17, 20 = Mt 21, 21; Mt 20, 26—27 = Mt 23, 11; Mt 24, 42 = Mt 25, 13. Gehen wir diese einzelnen Fälle durch.

Die Dublette Mt 7, 16—18 = Mt 12, 33—35 erklärt Hawkins [1]) damit, daß Matthäus den Spruch vom guten Baum und den guten Früchten einmal auf die falschen Propheten gedeutet, das andere Mal als Kriterium des guten und bösen Herzens gebraucht hat. Diese Auffassung mag sich nahelegen, wenn wir die Lukasparallele mit der Matthäusdublette vergleichen. Lk 6, 43—46 enthält nämlich dieselben Sprüche, die Matthäus auf die beiden Spruchgruppen 7, 16—18 und 12, 33—35 verteilt hat; so entspricht Lk 6, 44 der Matthäusparallele 7, 16, Lk 6, 45a dagegen der Parallele Mt 12, 35, Lk 6, 45b ist gleich Mt 12, 34b, Lk 6, 46 dagegen ist Mt 7, 21 ähnlich [2]). Ist demnach die Lukasparallele als ursprüngliche Einheit anzusehen, dann muß Mt 7, 16—18 und 12, 33—35 eine Dublette vorliegen. Diese Annahme wird nun unterstützt durch die Betrachtung des Zusammenhanges, in dem

[1]) Horae Synopticae 85.

[2]) Für die Identifizierung Hilarius, Hieronymus, Auctor imperfecti, Augustinus; vgl. Maldonat, Commentarii I 165: Lucas quid, non quibus aut qua ratione Christus dixisset, commemoravit, et quia concionem narrabat, concionatorum more per secundam personam loquentem inducit, quid vocatis me Domine, Domine?

Mt 12, 33—35 steht. Vorhergehen die Sprüche von den Sünden wider den Hl. Geist und den Sohn des Menschen. Daran knüpft Matthäus den Spruch: *Ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.* Der Anschluß dieses Verses an die vorhergehende Verteidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses erscheint etwas gezwungen. V. 33 gibt eine Rechtfertigung Jesu selbst: seine guten Werke zeugen von seiner guten Gesinnung. Durch v. 34 erscheint der Abschnitt dagegen auf die Pharisäer bezogen [1]). Durch die Einleitungsworte: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* zu v. 31, sowie durch die sentenzenartigen Sprüche v. 31 und v. 32 scheint sodann die Rede zu ihrem Abschluß gekommen zu sein. Markus führt sie auch tatsächlich mit diesen Versen 3, 28f. zu Ende. Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß Mt 12, 33ff. als katechetische Erklärung aus Mt 7, 16—20 zu Mt 12, 25—32 angefügt ist [2]). Demnach wäre es ein systematisierender Grund, der die Dublette Mt 12, 33ff. geschaffen hat.

Freilich ist damit Hawkins nicht zugestanden, daß Mt 7, 16—20 und Mt 12, 33—35 sich vollständig decken. Dagegen spricht offenbar die reichhaltigere Parallele Lk 6, 43—46, die beide matthäischen Parallelen in sich enthält. Vielmehr müssen wir Wernle [3]) zustimmen, der die Dublette auf die Verse 7, 17 und 12, 33 beschränkt [4]).

Weiterhin nimmt Hawkins die Dublette Mk 10, 15 = Mt 11, 24 an. Ob mit Recht, wird sich freilich kaum beweisen lassen. Allerdings unterscheiden sich die Verse nur wenig: 10, 15 steht die Drohung Jesu in direkter Rede, 11, 24 in indirekter; 10, 15 werden Sodoma und Gomorra genannt, 14, 24 nur Sodoma, 10, 15 ist mit *τῇ πόλει ἐκείνῃ* allgemein auf irgendeine Stadt bezogen; 11, 24 mit *σοί* auf Kapharnaum. Die Verse

---

[1]) Klostermann, Handbuch II 244. Die Exegese, die das Gleichnis bald auf Christus, bald auf die Pharisäer deutet, illustriert klar die Schwierigkeit, es aus dem Zusammenhang zu erklären. Vgl. Schanz, Commentar 330f.

[2]) Jülicher (Gleichnisreden II 127) hält Mt 7, 16ff. für eine Dublette von 12, 33ff.; dagegen aber spricht, daß Matthäus und Lukas das Gleichnis übereinstimmend im Rahmen der Bergpredigt bringen.

[3]) Vgl. oben S. 110.

[4]) Vgl. auch Holtzmann, Synoptiker 225; Wellhausen, Evangelium Matthaei 63; Joh. Weiß, Die Schriften des NT I 298.

aber wegen dieser geringen Unterschiede zu identifizieren, liegt darum doch noch kein Grund vor, zumal sie in beiden Fällen in gutem Zusammenhang stehen, nämlich 10, 15 im Anschluß an das das Wort Jesu: *καὶ ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν*, 11, 24 im Anschluß an die Weherufe über die Städte Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum. Somit läßt sich aus den Matthäusstellen selbst kein Anzeichen gewinnen, an dem sich der Dublettencharakter von 10, 15 und 11, 24 mit einiger Wahrscheinlichkeit erkennen lassen könnte. Nur ein Grund ließe sich für die Matthäusdublette aus Lk 10, 13—15 herleiten. Diese Parallele hat nämlich nicht den Spruch Mt 11, 24 im Zusammenhang der Weherufe über die Städte, sondern nur im Zusammenhang der Aussendungsrede 10, 12 = Mt 10, 15. Doch kann dieser Grund nicht als ausreichend angesehen werden, um auch nur eine Wahrscheinlichkeit in der Frage nach dem Dublettencharakter von Mt 10, 15 und 11, 24 herbeizuführen. Wir begnügen uns daher damit, die Dublette als möglich gelten zu lassen.

Klarer zutage liegt die folgende von Hawkins angenommene Dublette Mt 13, 12 = Mt 25, 29. Wir haben bereits früher [1]) nachgewiesen, daß Mt 13, 12 durch Stichwortzusammenhang in die Parabelrede gelangt ist. Diese Beobachtung hat sich uns dann später [2]) auch dadurch bestätigt, daß dasselbe Logion auch Mk 4, 25 und Lk 8, 18 durch Stichwortassoziation seinen Zusammenhang in der Parabelrede dieser Evangelisten gefunden hat. Es folgt daraus mit großer Sicherheit, daß Mt 13, 12 eine Dublette zu Mt 25, 29 ist, wo das Logion an seiner historischen Stelle steht, und daß wiederum die Stichwortdisposition des Matthäusevangeliums es ist, die diese Dublette geschaffen hat [3]).

Nicht so sicher wie diese Dublette stellt sich uns die folgende dar, die Hawkins aufstellt: Mt 17, 20 = Mt 21, 21. Zwar lauten die beiden Sprüche sehr ähnlich, besonders entsprechen sich 17, 20[b] und 21, 21[b]. Dennoch bestehen zwischen denselben auch große Unterschiede. Zunächst knüpfen sie an verschiedene, deutlich markierte Gelegenheiten an, 17, 20 an die Frage der Jünger, wes-

1) Vgl. oben S. 63f.

2) Vgl. oben S. 76f. und 93f.

3) Vgl. auch B. Weiß, Matthäus-Evangelium 439; Holtzmann, Synoptiker 246. 287; Klostermann, Handbuch II 253.

halb sie den unreinen Geist aus dem Knaben Mt 17, 15, Mk 9, 17, Lk 9, 38 nicht austreiben konnten, 21, 21 dagegen an die Frage, wie der vom Heiland verfluchte Feigenbaum verdorrt sei Mt 21, 20, Mk 11, 21. Sodann gibt sich 17, 20 deutlich als Antwort auf die Frage der Jünger 17, 19, da es heißt: *ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν.* Endlich hat Mt 17, 20 den Glauben mit dem Senfkorn verglichen, dagegen 21, 21 mit dem verdorrten Feigenbaum in Verbindung gebracht. Letzterer Unterschied ist allerdings nicht von Bedeutung, denn Lukas hat beide, Senfkorn und Feigenbaum, in seine Parallelstelle 17, 5—6 aufgenommen. Lukas könnte darum wiederum auf den Gedanken führen, Mt 17, 20 und 21, 21 dennoch zu identifizieren. Seine Parallele 17, 5—6 deckt sich nämlich mit dem Fall Mt 21, 21, wie das Demonstrativum *ταύτῃ* in Verbindung mit *συκαμίνῳ* deutlich zeigt. Er identifiziert also offenbar die beiden Sprüche Mt 17, 20 und 21, 21. Für die Richtigkeit seiner Überlieferung könnte sodann sprechen, daß er 17, 5—6 ohne sachliche und ohne historische Verknüpfung an 17, 4 anschließt, also in durchaus selbständiger Gestalt berichtet [1]. Dadurch verstärkt sich nämlich die Vermutung, daß er das Wort Jesu, wenn auch etwas verkürzt, in seiner ursprünglichen Fassung erhalten und nicht dem Zusammenhang angeglichen hat. Somit läßt sich vielleicht schließen, daß bei Matthäus dennoch eine Dublette vorliegt. Zur Stütze dieser Auffassung mag auch der Umstand dienen, daß Mk 9, 28 der Vers Mt 17, 20 fehlt, während er ihn Mk 11, 22, an der Parallelstelle zu Mt 21, 21, überliefert hat, ferner der Umstand, daß Mk 9, 28 und Mt 17, 20 als Doppelantwort auf 17, 19 schwerlich zusammengehören. Alle diese Gründe können es doch wahrscheinlich machen, daß Matthäus den Spruch 21, 21 zur Stelle 17, 20 wiederholt hat. Übrigens dürfte auch hier die Dublette aus katechetischen Gründen begreiflich erscheinen. Ist es die Glaubensstärke, die den Jüngern die Macht verleiht, selbst Berge zu verrücken, so war es ihre Glaubensschwäche, die sie gegenüber dem unreinen Geist wehrlos machte. Diese Überlegung mag den Evangelisten oder schon die mündliche Tradition veranlaßt haben, das Logion 21, 21 mit der Situation Mt 17, 14ff. zu verbinden. Stimmt aber diese Annahme, dann ist auch gegen ℵ B Syr^{cur} Syr^{hr} Sah Cop^{cd} Aeth^{rom} Eus^{canon} der

[1] Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lukas 427. Innitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas 355.

Schlußsatz im Zusammenhang des Matthäusabschnittes 17, 19ff. gesichert: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.* Er wird dann als ursprüngliche Antwort Jesu auf die Frage der Jünger 17, 19 für den Zusammenhang notwendig[1]).

Eine weitere Dublette Hawkins' ist Mt 20, 26—27 = 23, 11. Es ist unzweifelhaft, daß dieser Spruch, den Matthäus hier an zwei Stellen hat, in historischem Zusammenhang Mt 20, 26f. angeführt wird. Hier ist er die Antwort auf die Bitte der Mutter der Zebedäiden Mt 20, 21: *εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* In diesem Zusammenhang wird der Spruch auch Mk 10, 43—44 berichtet. Zweifelhaft erscheint es aber, ob der Spruch auch Mt 23, 11 an seiner ursprünglichen Stelle steht. Wir haben früher gezeigt[2]), daß die Pharisäerrede als Kompositionswerk des Evangelisten aufzufassen ist. Besonders 23, 8—12 gab sich dadurch als Einschub aus anderem Zusammenhang zu erkennen, daß hier die Adresse der Rede wechselt. Während nämlich in der ganzen Rede die Pharisäer und Schriftgelehrten angesprochen werden, schieben sich 23, 8—12 Sprüche ein, die an die Adresse der Jünger gerichtet sind. Somit sind wir berechtigt anzunehmen, daß diese Sprüche dem ursprünglichen Bestand der Pharisäerrede angegliedert sind. Ein Überblick über den Zusammenhang der Sprüche mit dem Vorhergehenden zeigt zudem deutlich, unter welchem Gesichtspunkt diese Angliederung erfolgt ist. V. 7 wird den Pharisäern vorgeworfen, daß sie sich von den Leuten Rabbi nennen lassen. Ad vocem *ῥαββεί* schließt sich dann der Spruch an: v. 8 *ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί. εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί εστε.* Der Gedanke dieses Spruches wird sodann in v. 9 und v. 10 weiter variiert. Dadurch ist nun der Spruch vorbereitet: v. 11 *ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος,* dessen Gedanke sich weiterspinnt durch v. 12, den der Evangelist wiederum durch Ideenassoziation nach Lk 18, 14 hier eingestellt hat. Es wird sich also nicht leugnen lassen, daß Mt 23, 11 durch Stichwort- und Ideenassoziation in die Pharisäerrede hineingeraten ist. Daraus folgt aber, daß wir den Spruch als Dublette zu Mt 20, 26—27 auffassen müssen[3]).

---

1) Vgl. auch Schanz, Commentar 391.

2) Vgl. oben S. 44ff.

3) Vgl. auch Wellhausen, Evangelium Matthaei 102; Joh. Weiß, Die Schriften des NT I 371; Holtzmann, Synoptiker 279. Dagegen Prat, Les doublets 546.

Als letzte Dublette erwähnt Hawkins schließlich noch Mt 24, 42 = Mt 25, 13. Auch diese Dublette wird sich uns als wahrscheinlich erweisen. Betrachten wir die beiden Sprüche in ihrem Zusammenhang. Zunächst leuchtet ein, daß Mt 25, 13 an seiner historischen Stelle steht. Der Spruch ist die Schlußmahnung, die in der Parabel von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen erläutert wird. Anders verhält es sich mit Mt 24, 42. Zwar gibt es noch eine Parallele zu Mt 25, 13, nämlich Mk 13, 35 und Lk 12,40, die nicht mit Mt 25, 13 identifiziert werden kann. Aber diese Parallele des Markus und Lukas entspricht dem Gleichnis Mt 24, 43—44, in dem sich wiederum der Gedanke von v. 42 in v. 44 wiederholt. Es läßt sich demnach der historische Ort von Mt 24, 42 nicht mehr bestimmen; der Spruch fällt aus der Reihe seiner Parallelen heraus. Auch im Zusammenhang mit Mt 24, 37—41 läßt sich seine Stelle nicht historisch begründen. Die Parallele zu Mt 24, 37—41, nämlich Lk 17, 26—35, wird durch die Frage der Jünger weitergeführt: *ποῦ, κύριε*; und durch Jesu Antwort: *ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.* In diesem Zusammenhang ist also, historisch betrachtet, für Mt 24, 42 kein Platz. Es drängt sich darum die Annahme auf, in Mt 24, 42 eine Dublette zu 25, 13 oder auch zu 24, 44 zu sehen. Und diese Annahme legt sich um so mehr nahe, da sich noch deutlich zeigen läßt, wie die Dublette entstanden sein kann. Wie wir bereits [1]) gesehen haben, hat Matthäus zum Thema der Parusie Stellen aus verschiedenen Zusammenhängen zu einer Rede komponiert, so 24, 37—41 aus der Rede Jesu, die uns Lk 17, 26—35, ferner 24, 43—44 aus der Rede, die uns Lk 12, 39—40 überliefert wird. Durch den auf diese Weise gewonnenen Zusammenhang bot sich vor allem nach 24, 40—41 eine logische Veranlassung, die Mahnung 24, 42 zu wiederholen. Daß diese Wiederholung trotz des folgenden Gleichnisses 24, 43—44, in dem dieselbe Mahnung noch einmal wiederkehrt, hier erfolgt ist, läßt darauf schließen, daß sie nicht durch schriftstellerische Absicht des Evangelisten entstanden ist, sondern durch die Gewohnheit der mündlichen Tradition und urchristlichen Predigt, durch Ideenassoziation gleichlautende und ähnliche Gedanken und Aussprüche Jesu zusammenzuschließen.

Damit haben wir auch die von Hawkins angenommenen

---

[1]) Vgl. oben S. 46 f.

Dubletten erledigt, soweit sie für die Frage nach der Komposition des Matthäusevangeliums und für das synoptische Problem in Betracht kommen. Hawkins führt dann allerdings noch zwei andere Dubletten an. Mt 3, 2 = Mt 4, 17 und Mt 3, 10 = Mt 7, 19, die wir jedoch nicht als Dubletten anerkennen können, da die Sprüche Mt 3, 2 und Mt 3, 10 Johannes dem Täufer, die Sprüche Mt 4, 17 und Mt 7, 19 dagegen Jesus vom Evangelisten zugesprochen werden. Mt 3, 2 und Mt 4, 17 sind wir um so mehr berechtigt historisch zu unterscheiden, als auch Markus 1, 4 und 1, 14—15 Johannes und Jesus ihre Lehrtätigkeit durch die Aufforderung zur Buße und durch die Ankündigung des Reiches Gottes eröffnen läßt.

Wie wir schon erwähnt haben, hat Wernle eine weit größere Anzahl Dubletten aufgeführt als Hawkins. Außer den bereits besprochenen gelten ihm noch als Dubletten im Matthäusevangelium Mt 10, 21 = Mt 10, 35; Mt 12, 31 = Mt 12, 32; Mt 7, 8 = Mt 21, 22; Mt 24, 23 = Mt 24, 26; Mt 10, 40 = Mt 18, 5; Mt 9, 13 = Mt 12, 7; Mt 11, 14 = Mt 17, 11; Mt 24, 5. 11. 24; Mt 3, 7 = Mt 12, 34 = Mt 23, 33; Mt 3, 10 = Mt 7, 19; Mt 3, 12 = Mt 13, 30. Doch scheint es uns, daß von diesen keine als wirkliche Dublette noch in Frage kommt. So stimmen Mt 9, 13 und Mt 12, 7 nur in dem Zitat aus Os 6, 6 überein, im übrigen aber sind die Verse nach ihrem Wortlaut und ihrer Veranlassung durchaus voneinander verschieden. Ebenso geht es nicht an, Mt 12, 31 und Mt 12, 32 zu identifizieren, nicht nur darum, weil v. 32 den Gedanken von v. 31 weiter ausführt und spezifiziert, sondern auch darum, weil sie beide unmittelbar aufeinander folgen und darum sicher zu unterscheiden sind. Dasselbe gilt für Mt 7, 8 und Mt 21, 22. Mt 7, 8 wird dem Gebet überhaupt die Erhörung verheißen, Mt 21, 22 dagegen liegt der Ton auf der Voraussetzung des wirksamen Gebetes, auf dem Glauben. Noch weniger lassen sich Mt 24, 23 und Mt 24, 26 identifizieren. Liegt beiden Spruchgruppen auch derselbe Gedanke zugrunde, so unterscheiden sie sich doch zu sehr im Wortlaut, um sie als Dublette auffassen zu können. Zudem folgen auch sie unmittelbar aufeinander, ein Beweis, daß uns hier verschiedene Aussprüche Jesu vorliegen müssen. Ebenso können wir Mt 10, 40 und 18, 5 nicht als Dublette gelten lassen. Beide Sprüche sprechen allerdings von der Aufnahme Jesu, aber 10, 40 substituiert er seiner Person die Jünger, 18, 5 dagegen ein Kind. Erst recht

bilden sodann Mt 10, 21 und 10, 35 keine Dublette. 10, 21 ist ein Ausspruch Jesu, 10, 35 dagegen Zitat aus Mich 7, 6. Ferner sind auch Mt 11, 14 und Mt 17, 11 zu unterscheiden. Mt 11, 14 wird nämlich Johannes der Täufer vom Heiland als der Elias bezeichnet, der vor der Ankunft des Reiches Gottes erscheinen soll, 17, 11 ist die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἡλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;* Dasselbe ist auch zu Mt 24, 5. 11. 24 zu sagen. Die Sprüche 24, 5. 11. 24 stehen alle in der Wiederkunftsrede, alle sprechen den Gedanken aus, daß zur Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes falsche Propheten aufstehen und viele irreführen werden. Aber so sehr diese Sprüche auch in ihrem Gedanken übereinstimmen, so sehr unterscheiden sie sich im Wortlaut. V. 5 und v. 24 sodann haben auch ihre Parallele Mk 13, 6 und 13, 22. Überdies kann auch nichts Auffallendes darin gesehen werden, daß dieser Gedanke in der Wiederkunftsrede in verschiedenen Variationen wiederkehrt, und da die Seitenreferenten Markus und Lukas keine Anhaltspunkte bieten, die es erlauben, die Verse zu identifizieren, vielmehr Mk 13, 6 und 13, 22, sowie Lk 21, 8 und Lk 17, 23 eine solche Identifizierung verbieten, so ist von der Dublette Mt 24, 5. 11. 24 abzusehen. Schließlich ist nun noch die Dublettenfrage zu Mt 3, 7 = 12, 34; 23, 33 und Mt 3, 10 = 7, 19, sowie zu Mt 3, 12 = 13, 30 zu lösen. Aber auch hier geht Wernle zu weit. Es geht nicht an, Mt 3, 7 und Mt 3, 10 und 3, 12 in Mt 12, 34 und 7, 19 und 13, 30 wiederholt sein zu lassen, da die Sprüche einmal von Johannes dem Täufer und das andere Mal von Jesus gesprochen werden. Ebenso wenig haben wir endlich ein Recht, Mt 12, 34 und 23, 33 als Dublette hinzunehmen, da sie sich in allem unterscheiden und nur in dem einen Wort übereinstimmen: *γεννήματα ἐχιδνῶν.*

Damit haben wir die Spruchdubletten des Matthäusevangeliums erledigt. Es hat sich herausgestellt, daß sich trotz der Einschränkungen, die wir gegenüber Wernle machen mußten, eine Anzahl Spruchdubletten nachweisen läßt und daß sich die oben aufgezeigte Kompositionsart der Sprüche im Matthäusevangelium bestätigt, wonach sie zum Teil durch Ideenassoziation und Stichwortdisposition ihrem Zusammenhang eingegliedert sind.

2. Die Spruchdubletten in der Komposition des Lukasevangeliums.

Wie im Matthäusevangelium, so werden auch im Lukasevangelium von den Kritikern Spruchdubletten angenommen. Resch[1]) zählt folgende elf: Lk 8, 16 = Lk 11, 33; Lk 8, 17 = Lk 12, 2; Lk 8, 18 = Lk 19, 26; Lk 9, 3 = Lk 10, 4; Lk 9, 5 = Lk 10, 10. 11; Lk 9, 23 = Lk 14, 27; Lk 9, 24 = Lk 17, 33; Lk 9, 48 = Lk 22, 26; Lk 11, 43 = Lk 20, 46; Lk 12, 11a = Lk 21, 12b; Lk 12, 11b. 12 = Lk 21, 14. 15. Diesen elf von Resch aufgestellten Dubletten fügt Hawkins[2]) noch folgende drei hinzu: Lk 9, 26 = Lk 12, 9; Lk 9, 46 = Lk 22, 24; Lk 14, 11 = Lk 18, 14. Die von Resch aufgestellte Dublette Lk 9, 48 = Lk 22, 26 läßt er allerdings fallen. Außer den von Resch und Hawkins angeführten Dubletten zählt Wernle[3]) noch die Dublette Lk 12, 52 = Lk 21, 16, während er Lk 9, 46 = Lk 22, 24 als Dublette ausschließt. Von allen diesen von der Kritik aufgezählten Dubletten läßt Prat S. J.[4]) dagegen nur zwei gelten: Lk 8, 16 = Lk 11, 33 und Lk 8, 17 = Lk 12, 2. Untersuchen wir nun, welche von diesen Dubletten sich als solche erweisen lassen. Wir beginnen mit der Gruppe 8, 16—18.

Wir haben bereits früher gezeigt[5]), wie diese Spruchgruppe in den Zusammenhang des Parabelkapitels gelangt ist. Sie erschien uns als die Exegese der urchristlichen Überlieferung und Predigt zu Lk 8, 10. Dort zeigten wir auch, daß die Sprüche sich durch Ideen- und Stichwortassoziation zusammengeschlossen haben. An einer späteren Stelle[6]) konnten wir nachweisen, daß auch Lk 11, 33, die Parallelstelle zu Lk 8, 16, in Stichwortzusammenhang steht. Vielleicht läßt sich dieselbe Annahme auch für Lk 12, 2 machen, wo der Spruch 8, 17 wiederkehrt. Lk 8, 18 aber steht zweifellos Lk 19, 26 = Mt 25, 29 an seinem ursprünglichen Ort[7]). Somit ergibt sich, daß 8, 16 = 11, 33, 8, 17 = 12, 2 und 8, 18 = 19, 26 als Dubletten aufzufassen sind[8]) und

[1]) Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 2. Teil (Leipzig 1895) 179. 184. 265. 273. 295. 408. 473. 525. 580. 581. 660.

[2]) Horae synopticae 99 ff.

[3]) Die synopt. Frage 111.

[4]) Les doublets 552.

[5]) Vgl. oben S. 93 ff.

[6]) Vgl. oben S. 98 f.

[7]) Lk 8, 18 ist auch nach Schanz durch Komposition hier eingeordnet. Vgl. Commentar 259.

[8]) Holtzmann, Synoptiker 350.

daß sie in der mündlichen Überlieferung durch Ideen- und Stichwortassoziation entstanden sind.

Die folgende Dublette des Lukasevangeliums ist nach der Kritik Lk 9, 3—5 = Lk 10, 4. 10. 11. Nach B. Weiß[1]) und Joh. Weiß[2]) ist diese Verdoppelung dadurch entstanden, daß Lukas die eine ursprüngliche Aussendungsrede auf die Adresse der Jünger und der Siebzig verteilt hat. Zahn dagegen hält es für wahrscheinlich, daß 9, 5 durch frühzeitige Interpolation aus Lk 10, 11 in die erste Aussendungsrede hineingekommen ist. Doch wir vermögen hier nicht die Dublette anzuerkennen. Lukas weiß zu bestimmt um zwei Gelegenheiten, bei denen Jesus seine Jünger zur Verkündigung des Reiches Gottes aussandte: 9, 1 ff. und 10, 1 ff. Ebenso kennt er zwei Fälle, wo die Apostel sowohl wie die Siebzig von ihrer Missionsreise zurückkehrten und dem Heiland über ihre Erfolge berichteten: Lk 9, 10 und 10, 17. Es ist darum unmöglich, die beiden Aussendungen 9, 1 ff. und 10, 1 ff. zu identifizieren. Unter dieser Voraussetzung aber kann es nicht überraschen, wenn Jesus die Rede, die er zur Aussendung der Jünger gesprochen hat, bei der Aussendung der Siebzig wiederholt. Es war ja jedenfalls eine allgemeine Norm, die Jesus den Aposteln 9, 3 ff. für ihre apostolische Wirksamkeit vorschrieb, daß sie nichts mit auf den Weg nehmen sollten, daß sie sich nirgendwo unnütz aufhalten und sogleich eine Stadt verlassen sollten, wo ihre Arbeit erfolglos blieb. Diese Norm mußte darum auch für die Siebzig gelten. Darum wird Jesus sie auch ihnen eingeschärft haben. Somit liegt hier keine Veranlassung vor, Lk 10, 4. 10. 11 als Dublette zu 9, 3—5 aufzufassen [3])

Dasselbe müssen wir zu der von der Kritik aufgestellten Dublette 9, 23 = 14, 27 sagen. Sie ist gleich der bereits besprochenen Dublette Mt 10, 38 = Mt 16, 24. Dort haben wir gegenüber der Kritik die historische Verschiedenheit dieser beiden Sprüche festgehalten. Aus denselben Gründen, die dort [4]) angeführt werden, verbietet es sich uns auch hier, Lk 9, 23 mit Lk 14, 27 zu identifizieren [5]).

---

1) Die Evangelien des Markus u. Lukas 441.

2) Die Schriften des N T I 460.

3) Vgl. auch Prat, Les doublets 548.

4) Vgl. oben S. 118 f.

5) Vgl. auch Zahn, Das Evangelium des Lukas 378; Prat, Les doublets 548. Dagegen Lagrange, Évangile selon s. Marc 211.

Anders verhält es sich nun aber mit der Dublette Lk 9, 24 = Lk 17, 33. Es wird sich kaum leugnen lassen, daß hier eine wirkliche Spruchdublette vorliegt. Der Spruch hat sehr wahrscheinlich Lk 9, 24 seine ursprüngliche Stelle. Hier ist sein Sinn durch den Zusammenhang eindeutig bestimmt und mit ihm die Wirkung des Entsagens oder Nichtentsagens gekennzeichnet. Denselben Sinn behält der Spruch auch in Mt 10, 39, der Dublette zu Mt 16, 25. Einen anderen Sinn hat der Spruch aber, wie auch Schanz[1]) mit Recht betont, im Zusammenhang von Lk 17, 33 Hier ist er in einer eschatologischen Rede untergebracht und an den Hinweis auf Lots Weib angeschlossen[2]). Dadurch wird es aber deutlich, daß hier eine Ideenassoziation wirksam gewesen und zur Einschaltung von Lk 17, 33 an dieser Stelle geführt hat. „Der schon 9, 24; 14, 26 aufgenommene allgemeine Spruch, sagt Schanz[3]) mit Recht, kann hier nur die Bedeutung haben, daß wer sich nicht schnell von allem losreiße und mit Christus vereinige, nicht nur wie Lots Weib sein Leben verliere, sondern auf ewig verloren gehe." Somit haben wir auch bei Lukas wiederum einen Fall einer Spruchdublette, die uns die früher nachgewiesene eigenartige Komposition der Sprüche, die auch bei ihm hier und da herrscht, bestätigt.

Als weitere Dublette wird sodann Lk 9, 26 = Lk 12, 9 angegeben. Es ist jedoch zweifelhaft, ob diese Sprüche als Dublette angesehen werden können. Dagegen spricht, daß Lk 9, 26 denselben Zusammenhang hat wie die Parallele Mk 8, 38, und Lk 12, 9 denselben Zusammenhang wie Mt 10, 33. Dagegen spricht ferner, daß Lk 9, 26 von solchen die Rede ist, die sich Jesus und seiner Worte schämen, bei Lk 12, 9 dagegen von solchen, die Jesus verleugnen. Für die Identifizierung spricht aber, daß Lk 9, 26 keine Parallele im Zusammenhang von Mt 16, 24ff. hat, und ferner, daß sowohl Mt 10, 32—33 als auch Lk 12, 8—9 den Anschein erwecken, daß sie durch die Kompositionstätigkeit des Evangelisten oder auch der Tradition ihre Stellung verdanken. Bei Lukas wird dieser Anschein noch dadurch verstärkt, daß im Fortlauf der Rede, wie wir früher[4]) schon bewiesen haben, tatsächlich Komposition vorhanden ist. Lassen wir einmal diese

---

[1]) Commentar 438.

[2]) Ebd. 435 ff. Knabenbauer, Evangelium sec. Lucam 490.

[3]) Ebd. 438. Auch Lagrange (Évangile selon s. Marc 211) erkennt die Dublette an. [4]) Vgl. oben S. 100 f.

Annahme zu, dann verstehen wir leicht, wie die Dublette entstanden ist. Die Rede Lk 12, 1 ff. ist nämlich veranlaßt durch die Warnung der Jünger vor der Heuchelei der Pharisäer. Durch das Stichwort *ὑπόκρισις* mag aber die Erinnerung an die Sprüche 12, 8—9 wachgerufen worden sein. Die Tradition oder der Evangelist hat sie darum in diesem Zusammenhang überliefert. Es ist möglich, daß die Komposition von Lk 12, 1 ff. so zu denken ist. Möglich ist aber auch, daß Lk 9, 26 durch Komposition seinen Zusammenhang gefunden hat. In der Matthäusparallele 16, 24 ff. fehlt der Spruch. Lk 9, 23 ff. folgt dem Gedankengang der Markusparallele 8, 34 ff. Lukas kommt also als selbständiger Zeuge für den Zusammenhang 9, 23 ff. nicht in Frage. Betrachten wir nun aber den Gedankengang von Mk 8, 34 ff., so empfinden wir den Anschluß von Mk 8, 38 als logische Härte [1]). Vorher geht nämlich der Spruch: v. 36 *τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;* Dann heißt es weiter: v. 37 *τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* Diese beiden Verse bilden eine Gedankeneinheit. Mit v. 38 folgt aber dann ein ganz neuer Gedanke, der besonders durch den Zusatz: *ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ*, der allerdings bei Lukas fehlt, auf eine andere Situation hinweist, als die ist, der die vorhergehenden Verse angehören. Wir werden somit zu der Vermutung geführt, daß Mk 8, 38 durch Komposition seinen Zusammenhang erhalten hat. Wenn dem aber so ist, dann wäre Lk 9, 26 als Dublette zu Lk 12, 9 anzusehen, und sie wäre dadurch entstanden, daß Lukas in dem Abschnitt 9, 22 ff. einfach Mk 8, 34 ff. gefolgt ist. Doch es liegen in diesem Falle die literarischen Beziehungen der Sprüche in ihrem Zusammenhange nicht so durchsichtig, daß sich ein sicheres Urteil über ihren Dublettencharakter fällen ließe. Wir begnügen uns damit, ihn als möglich oder vielleicht wahrscheinlich hinzustellen [2]).

Nicht besser steht es um die Dublette Lk 9, 48 = Lk 22, 26. Wie schon bemerkt, berichten die Evangelisten zwei Gelegenheiten, bei denen Jesus den Jüngern Belehrungen über die Demut gegeben hat. Die Fälle sind Mt 18, 1 ff. und 20, 20 ff. = Mk 9, 33 ff. und Mk 10, 35 ff. = Lk 9, 46 ff. und Lk 22, 24 ff. [3]). Lk 22, 24 ent-

---

[1]) Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Markus 284.

[2]) Holtzmann, Synoptiker 354.

[3]) Damit erledigt sich die von Wernle angenommene Dublette Lk 9, 46 = Lk 22, 24 von selbst.

spricht historisch dem Falle Mt 20, 20 ff. und Mk 10, 35 ff. Mt 23, 11 ist Dublette. Mt 18, 1 ff. nun fehlt der Spruch Lk 9, 48b, aber sein Bericht kann nicht als ursprünglich in Betracht kommen, da er mit Sprüchen aus anderem Zusammenhange zu einer Einheit komponiert ist. Wenigstens ist 18, 3 = Mk 10, 15 hier eingeschoben. Somit müssen wir annehmen, daß der Bericht Mk 9, 33 ff. den ersten Fall der Belehrung über die Demut historisch genau wiedergibt. Nun hat aber Markus die Parallele zu Lk 9, 48b, und er hat sie unmittelbar nach dem Streit der Jünger, wer von ihnen der größte sei. Erst dann folgt nach ihm die symbolische Handlung: Jesus nimmt das Kind und stellt es in ihre Mitte. Dieser Zusammenhang des Spruches 9, 35 mit der symbolischen Handlung ist psychologisch so fein und verständlich, daß wir ihn auch als ursprünglich hinnehmen möchten[1]. Daraus folgt aber, daß Lk 9, 48b keine Dublette zu Lk 22, 26 sein wird.

Dennoch ist Lk 9, 48b für die Kompositionsart der Sprüche bei Lukas interessant. Der Spruch lautet bei ihm: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας*. Er stellt also *μικρός* und *μέγας* gegenüber, während Markus den Gegensatz *πρῶτος* und *ἔσχατος καὶ διάκονος* hat. Diese rein formelle Änderung des Spruches im Wortlaut wird sich am besten daraus erklären, daß Lukas den Spruch nach der symbolischen Handlung 9, 47 und nach dem Spruch von der Aufnahme des Kindes an Jesu statt überliefert erhalten hat[2] und daß durch die Wirkung dieses Stichwortzusammenhanges Lk 9, 48b dem Stichwort *παιδίον* angeglichen wurde[3]. Auf diese Weise wurde für *πρῶτος* das äquivalente *μέγας*, für *ἔσχατος* und *διάκονος* das äquivalente *μικρότερος* eingesetzt. So scheint doch auch Lk 9, 48b, wenn auch nicht als Dublette, die Stichwortdisposition der Sprüche im Lukasevangelium zu bestätigen.

Eine weitere Dublette sieht sodann die Kritik in Lk 11, 43 = Lk 20, 46. Beide Sprüche stehen je in einer Pharisäerrede. Sie stimmen allerdings nur in den wenigen Worten 11, 43: *τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς* und 20, 46: *πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς* überein. Es ist möglich, daß Lk 20, 46 durch die Erinnerung an Lk 11, 43, oder auch umgekehrt Lk 11, 43 durch die

[1] Vgl. oben S. 94 f.; ferner Schanz, Commentar 283: Lukas hat Markus benutzt. Knabenbauer, Evang. s. Lucam 322. Zahn, Das Evangelium des Lucas 393. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 434.

[2] Wellhausen, Evangelium Lucae 45: Der Spruch ist umgestellt.

[3] Holtzmann, Synoptiker 356.

Erinnerung an Lk 22, 46 dieser Zusatz gemacht ist. Ebenso gut ist es aber auch möglich, wie Prat[1]) annimmt, daß der Zusatz in beiden Fällen ursprünglich ist. Denn es läßt sich tatsächlich kein Grund anführen, weshalb er als Dublette angesehen werden müßte. Dieser Grund läge nur dann vor, wenn die beiden Pharisäerreden Lk 11, 37 ff. und Lk 20, 45 ff., wie B. Weiß[2]) und Joh. Weiß[3]) annehmen, zu identifizieren wären. Doch ist die Situation beider Reden bei Lukas so verschieden und so genau gekennzeichnet[4]), daß es nicht erlaubt ist, die beiden Reden als ursprüngliche Einheit aufzufassen. Somit sehen wir davon ab, Lk 11, 43 = Lk 22, 46 als Dublette in Anspruch zu nehmen.

Deutlicher gibt sich wiederum die Dublette Lk 12, 11—12 = Lk 21, 12—15 zu erkennen. Wir haben bereits an einer früheren Stelle[5]) nachgewiesen, daß Lk 12, 11—12 durch Stichwortzusammenhang angeschlossen ist[6]). Der ursprüngliche Ort dieser Sprüche ist Lk 21, 8 ff., wie Lk 21, 5 ff. und der Zusammenhang bei Lukas und den beiden Seitenreferenten Mt 24, 4 ff. und Mk 13, 5 ff. zweifellos machen. Daraus geht klar hervor, daß Lk 12, 11—12 eine Dublette zu Lk 21, 12—15 ist und daß sie durch Stichwortdisposition zustande gekommen.

Mit Unrecht führt nun aber wiederum die Kritik Lk 12, 52 und Lk 21, 16 als Dublette an. Die Sprüche lauten zu verschieden, besonders Lk 12, 52 ist durch die Angabe der Zahlenverhältnisse so deutlich als selbständige Tradition gekennzeichnet, daß es unmöglich gestattet ist, Lk 12, 52 als Dublette zu Lk 21, 16 aufzufassen. Bereits bei der Parallele des Matthäus zu dieser angeblichen Dublette, nämlich Mt 10, 35 und 10, 21, mußten wir es ablehnen[7]), mit der Kritik in diesen Versen eine Dublette zu erblicken.

Dasselbe gilt höchst wahrscheinlich auch für die letzte von der Kritik aufgestellte Spruchdublette des Lukasevangeliums Lk 14, 11 und Lk 18, 14. Lk 14, 11 steht am Schluß des Gleichnisses, das Jesus bei dem Gastmahl gesprochen, bei dem die Gäste die ersten

---

[1]) Les doublets 548. Auch Zahn, Das Evangelium des Lucas 648.

[2]) Die Evangelien des Markus und Lukas 475. A. 1.

[3]) Die Schriften des N T I 468.

[4]) Wellhausen, Evangelium Lucae 60.

[5]) Vgl. oben S. 101 f.

[6]) Auch Schanz (Commentar 344) bemerkt, v. 11 weise auf spätere Verhältnisse hin. [7]) Vgl. oben S. 126.

Plätze aufsuchen; der Spruch ist hier die moralische Schlußsentenz, die sich aus dem Gleichnis ergibt. Wir müssen darum annehmen, daß sie hier in ursprünglichem Zusammenhang steht. Ein ähnlicher Fall liegt aber auch Lk 18, 14 vor. Hier steht der Vers am Schluß der Beispielserzählung vom Pharisäer und Zöllner. Auch hier schließt sie sich sinn- und sachgemäß an die Erzählung an u d scheint wiederum die Schlußsentenz darzustellen, die durch die Beispielserzählung illustriert werden soll. Somit haben wir auch hier keine Veranlassung, die Verse zu identifizieren.

Trotzdem wir also der Kritik gegenüber wiederum die Zahl der von ihr angenommenen Dubletten beschränken mußten, so blieben uns doch noch genug Sprüche im Lukasevangelium übrig, die sich deutlich als Dubletten nachweisen ließen und die die früher hier und da aufgezeigte Kompositionsart der Sprüche bestätigten[1]).

V. Die Komposition der Logien bei den Synoptikern und die sogen. Spruchquelle.

Wir haben bis jetzt gezeigt, daß die Logien in den synoptischen Evangelien vielfach durch Ideen- und Stichwortassoziation ihren Zusammenhang gefunden haben. Es fragt sich jetzt, woher dieser Zusammenhang stammt und wie er sich zu der Annahme der Spruchquelle stellt.

Auf die erste dieser Fragen gibt uns nun die Kritik selbst die Antwort. Wo H. J. Holtzmann in seinem Kommentar zu den Synoptikern vom Übergang der mündlichen Überlieferung in die schriftlich fixierte Form spricht, bemerkt er folgendes: „Die meisten dieser Worte (sc. der Logia) haben sich in ganz abgerissener Gestalt erhalten, indem die Veranlassungen und Gelegenheiten, welchen sie ihr Dasein erstmalig verdankten, verloren gingen. Sie haben darum, wie z. B. Mt 15, 14 = Lk 6, 39, als erratische Blöcke ganz verschiedene Ruhepunkte gefunden . . .

---

[1]) Das Markusevangelium kommt für die Dublettenfrage nicht in Betracht. Die Kritik nennt bei ihm nur eine Spruchdublette, nämlich Mk 9, 35 = 10, 43—44. Aber die Verse werden mit Unrecht als Dublette aufgeführt. Sie gehören zu den von allen Synoptikern deutlich geschiedenen und gekennzeichneten Situationen, in denen Jesus die Jünger über die Demut unterrichtet. Beide Sprüche sind darum historisch zu unterscheiden. Vgl. auch oben S. 130 f.

In anderen Fällen ist es die Gleichartigkeit des Inhaltes, was die Verbindung bedingt, z. B. bei den beiden Sabbatsprüchen Mk 2, 23—3, 6 = Mt 12, 1—14 = Lk 6, 1—11. Oft aber auch verknüpft nur der Gleichklang der Wörter oder eine ungefähre Verwandtschaft der Vorstellung im Gedächtnis den einen Spruch mit dem anderen und bestimmt so die Aufeinanderfolge der Elemente. Nur ad vocem lux schließt sich an die Mahnung Lk 11, 33, von der eigenen Begabung den richtigen Gebrauch für andere zu machen, 11, 34—36 der Hinweis an, wie viel für das ganze Leben des Menschen davon abhängt, daß es in seinem die Lebensführung beherrschenden Mittelpunkte licht geworden ist. Ebenso ist es nur die Vorstellung vom Beleuchten und Beleuchtetwerden, was den Spruch 8, 16, daß das Licht im Raume zu allgemeiner Nutzbarkeit aufgestellt werden soll, mit dem Satze 8, 17 verbindet, daß alles, was verborgen war, ans Licht kommen muß. Nach solchen Gesichtspunkten und äußerlichen Motiven pflegt die mündliche Überlieferung zu gruppieren, und so hat auch die Hand des Lk 11, 1—13, 12, 1—12, 13, 24—27 vereinigt, was in den Parallelen des Mt getrennt und isoliert auftritt“ [1]). Ähnlich spricht sich Weinel über diese Art der Spruchzusammenhänge aus. Nachdem er die Stichwortzusammenhänge in Mk 4 und Mk 9 aufgezeigt hat, sagt er: „So hat man diese Sprüche eben auswendig behalten, als man sie noch mündlich lernte. Bei andern Stücken der Evangelien ist es ähnlich zugegangen. Aus dieser Erkenntnis nun ist manches zu lernen, nämlich 1. für die Geschichtlichkeit Jesu: Jesus ist nicht die Erfindung eines großen Dichters, man sieht noch, wie seine Worte in der Tat mündlich weiter überliefert worden sind; 2. für das Markusevangelium: es hat noch sehr nahe an die mündliche Überlieferung herangereicht, ja wohl meist aus ihr geschöpft“ [2]).

Holtzmann und Weinel erklären also diese Zusammenhänge aus der mündlichen Überlieferung und verstehen sie als Gedächtnisstützen. In dieser Auffassung stimmen mit ihnen auch Forscher anderer Richtung überein, so Veit [3]) und Fiebig [4]). Somit ergibt sich, daß die durch Ideen- und Stichwortassoziation entstandenen Zusammenhänge als Gedächtniszusammen-

---

1) Synoptiker 22 f.

2) Weinel, Die Gleichnisse Jesu 46 f.

3) Die synoptischen Parallelen 112 ff.

4) Zeitschrift für die ntl Wissenschaft XIII (1912) 207.

hänge und als Niederschlag der mündlichen Tradition zu beurteilen sind.

Diese Auffassung wird noch unterstützt durch das Vorkommen von Spruchdubletten. Ist es eine Eigenart der Spruchzusammenhänge, daß sie vielfach durch Ideen- und Stichwortassoziation zustande kommen, so kann es nicht verwundern, daß sie unter verschiedenen Ideen- oder Stichwortassoziationen ihren Zusammenhang finden. Wir haben Beispiele kennen gelernt, wo dies geschehen ist [1]). Um so mehr drängt sich nun aber die Annahme auf, in diesen Spruchdubletten das Wirken und Weben der für das Gedächtnis ordnenden und verbindenden mündlichen Tradition zu erkennen. Mit vollem Recht weist Fiebig darauf hin: „Auch dürfen die vorhandenen Dubletten nicht ohne weiteres dazu verführen, für jede Dublette eine besondere schriftliche Quelle anzunehmen. Auch mündliche Überlieferung und gerade sie führt zu Dubletten, wie das jeder weiß, der mündlich Überliefertes kennt" [2]). Die Art der Zusammenhänge aber, in denen wir die Spruchdubletten fanden, beweist, daß sie aus der Überlieferung, und zwar oft aus unbewußter Assoziation entstanden sind.

Die zweite Frage legt sich jetzt von selbst nahe: Ist es nach diesem Resultat unserer bisherigen Untersuchungen noch möglich, die schriftliche Spruchquelle der Kritik für die Logia in den synoptischen Evangelien anzunehmen? Wird diese Quelle nicht durch die Gedächtniszusammenhänge, in denen die Sprüche so vielfach stehen, als Ganzes aufgelöst? Die Frage entscheidet sich, wenn wir die Gedächtniszusammenhänge der Sprüche der von der Kritik rekonstruierten Spruchquelle gegenüberstellen.

Die Kritik hat verschiedene Rekonstruktionsversuche der Spruchquelle aufzuweisen, die einen suchen sie auf Grund des Matthäusevangeliums, die anderen auf Grund des Lukasevangeliums

[1]) Besonders lehrreich der Fall Mt 5, 29—30 = Mt 18, 8—9; vgl oben 113 f.

[2]) Neutestamentl. Studien. Georg Heinrici dargebracht, Leipzig 1914, 84 Bezüglich der Spruchdubletten erklärt auch Dausch gegenüber der Quellentheorie: „Hier könnte doch die mündliche Überlieferung, die jene herrlichen Edelsteine in immer neuen Strahlen leuchten ließ, eher eine Erklärung bieten." Die synoptische Frage, in: Biblische Zeitfragen VII, 4. Heft (Münster i. W. 1914) 25.

wiederherzustellen. Beide Gestalten der Rekonstruktion haben wir jetzt zu berücksichtigen und mit den Gedächtniszusammenhängen der Sprüche zu vergleichen.

1. Die Komposition der Logien im Matthäusevangelium und die sogen. Spruchquelle in der Rekonstruktion nach dem Matthäusevangelium.

Zur Rekonstruktion der Spruchquelle haben das Matthäusevangelium, allerdings nicht ohne Anleihen aus dem Lukasevangelium, zugrunde gelegt Harnack[1]) und B. Weiß[2]). Bei B. Weiß hat die Quelle, die er im Unterschied von der parallelen Quelle L im Lukasevangelium die Matthäusquelle nennt, einen Umfang erhalten, in dem sie den meisten Forschern unannehmbar erschien. Harnack dagegen hat ihr eine Gestalt gegeben, die vielfach Anerkennung gefunden hat[3]). Mit seiner Rekonstruktion werden wir daher die Gedächtniszusammenhänge der Sprüche am besten vergleichen.

Die Rekonstruktion Harnacks umfaßt nun Mt 3, 5. 7—12; Mt 4, 1—11; Mt 5, 1—4. 6. 11. 12; Mk 5, 39—40. 42; Mt 5, 44—48; Mt 7, 12; Mt 7, 1—5; Mt 15, 14; Mt 10, 24. 25; Mt 7, 16—18; 12, 33; Mt 7, 21. 24—27; Mt 7, 28; 8, 5—10. 13; Mt 11, 2—11; Mt 11, 16—19; Mt 10, 7; Mt 8, 19—22; Mt 9, 37—38; Mt 10, 16a; Mt 10, 12. 13; Mt 10, 10b; Mt 10, 15; Mt 11, 21—23; Mt 10, 40; Mt 11, 25—27; Mt 13, 16—17; Mt 6, 9—13; Mt 7, 7—11; Mt 12, 22. 23. 25. 27. 28. 43—45; Mt 12, 38. 39. 41. 42; Mt 5, 15; Mt 6, 22. 23; Mt 23, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30—32. 34—36; Mt 10, 26—33; Mt 12, 32; Mt 6, 25—33; Mt 6, 19—21; Mt 24, 43—51; Mt 10, 34. 35. 36; Mt 5, 25. 26; Mt 13, 31—33; Mt 7, 13. 14; Mt 8, 11. 12; Mt 23, 37—39; Mt 23, 12; Mt 10, 37; Mt 10, 38; Mt 5, 13; Mt 18, 12. 13; Mt 6, 24; Mt 11, 12. 13; Mt 5, 18; Mt 5, 32; Mt 18, 7; Mt 18, 15. 21. 22; Mt 17, 20b; Mt 24, 26. 27. 28. 37—41; Mt 10, 39; Mt 25, 29; Mt 19, 28[4]). Es wird sich jedoch zeigen, daß in dieser Rekonstruktion sowohl Gedächtniszusammenhänge enthalten sind, als auch durch sie solche Zusammenhänge zerrissen wurden.

---

1) Sprüche und Reden Jesu 175 ff.

2) Die Quellen der synoptischen Überlieferung 1 ff.

3) Camerlinck u. Coppieters, Batiffol. Vgl. oben S. 16.

4) Harnack, Sprüche und Reden Jesu 88—102.

Zunächst stehen in dieser Rekonstruktion noch im Gedächtniszusammenhange die Spruchgruppe vom Splitterrichten Mt 7, 1—5 und Mt 15, 14. Der Splitter im Auge und das Gleichnis vom Blindenführer bilden hier nach der Lukasparallele 6, 39ff. Stichwortzusammenhang [1]). Dasselbe gilt von den in der Rekonstruktion zusammengestellten Sprüchen Mt 10, 13 und Mt 11, 21—23. Auch sie stehen Lk 10, 13—15 in Stichwortzusammenhang [2]). Ebenso verhält es sich mit der Gruppe Mt 10, 26—33 und Mt 12,32. Mt 12, 32 hat Lk 12, 10 Stichwortzusammenhang mit Mt 10, 26—33 = Lk 12, 2—9 [3]). Die Rekonstruktion Harnacks stellt endlich noch die Sprüche Mt 12, 38. 39. 41. 42 und Mt 5, 15 und Mt 6, 22. 23 zusammen. Aber diese Sprüche sind Lk 11, 29—36 ad vocem *σημεῖον* und ad vocem *φῶς* gedächtnismäßig aneinandergereiht [4]). Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß in der von Harnack rekonstruierten Quelle Sprüche zusammenstehen, die durch die mündliche Tradition ihren Zusammenschluß gefunden haben und im Lukasevangelium noch in gedächtnismäßiger Fassung enthalten sind.

Es gibt nun aber auch noch zahlreiche andere Fälle, in denen die Rekonstruktion der Quelle Gedächtniszusammenhänge zerstört hat. So hat sie Mt 5, 10 gestrichen, obwohl der Spruch unter dem Sprichwort *δεδιωγμένοι* mit 5, 11 innig verbunden ist [5]). 5, 39—40. 42 ist sodann durch Ideenassoziation in die Spruchgruppe 5, 38—42 aufgenommen, in der dem jus talionis des alten Gesetzes das neue Gesetz der Liebe entgegengesetzt wird. In dieser Spruchgruppe, wie überhaupt in der rekonstruierten Quelle, ist 5, 41 gestrichen, obwohl der Vers durch Gedächtniszusammenhang gehalten wird. 5, 44—47 steht dem alten Gesetz gegenüber, den Nächsten zu lieben und den Feind zu hassen. Der Vers 5, 43, der ebenfalls gestrichen ist, leitet diesen Gegensatz ein und ist darum von 5, 44ff. nicht zu trennen. 7, 16—18 erläutert durch ein Gleichnis die Warnung vor den falschen Propheten 7, 15 und ist mit v. 7, 15, der wiederum in der rekonstruierten Quelle fehlt, enge verbunden. 7, 22 ff. ist an v. 21 ad vocem *κύριε, κύριε* angeschlossen. 7, 22. 23 ist darum zu Unrecht gestrichen und aus seinem Zusammenhang herausgenommen. Das Vaterunser Mt 6, 9 ff. ist den Ermahnungen zum Gebete 6, 5—8 durch Assoziation an-

[1]) Vgl. oben S. 85. [2]) Vgl. oben S. 95 f.
[3]) Vgl. oben S. 101. [4]) Vgl. oben S. 98ff.
[5]) B. Weiß nimmt 5, 10 in die Quelle auf.

gereiht. 5, 15 gehört ad vocem φῶς mit 5, 14 zusammen, 6, 22 ff. ebenso mit 6, 21 ad vocem καρδία. Ferner steht 6, 25—33 in Ideenzusammenhang mit 6, 24 und 6, 19 ff.; 6, 19 ff. bildet mit 6, 24 und 6, 25 ff. eine einheitliche Gruppe von Sprüchen, die durch den Gedanken zusammengehalten werden, nicht um irdische Güter zu sorgen, sondern um die Güter des Reiches Gottes. 5, 25—26 sodann ist so deutlich durch Assoziation an 5, 24 angeschlossen, daß die Sprüche um dieses Anschlusses willen sogar ihren ursprünglichen Gleichnischarakter aufgegeben haben. 5, 13 bildet ferner mit 5, 14 deutlich eine gedächtnismäßige Kompositionsgruppe. 5, 18 ist durch Assoziation in den Ermahnungen zur Gesetzeserfüllung eingeschlossen. 5, 32 ist nicht von der gegensätzlichen Bestimmung des alten Gesetzes 5, 31 zu trennen. An 10, 24—25a ist 10, 25b durch Assoziation angereiht. 13, 16—17 gehört mit 13, 15 ad vocem ὀφθαλμός und οὖς zusammen. Die Himmelreichsgleichnisse 13, 31—33 sodann sind mit den übrigen Himmelreichsgleichnissen im Parabelkapitel durch die Tradition zu einer Einheit verschmolzen. 23, 12 ist mit 23, 11 durch Assoziation verbunden. 18, 7 steht deutlich in Stichwortzusammenhang mit 18, 6 und 18, 8. 17, 20b ist vielleicht Dublette zu 21, 21. 23, 4 ff. haben wir als Komposition aufgefaßt, die unter Assoziation der gegen die Pharisäer gerichteten Sprüche Jesu erfolgt ist. Ebenso ist 24, 26—28 durch Ideenassoziation an 24, 23—25 angeschlossen. 25, 29 sodann ist als Schlußsentenz und Pointe der Parabel von den anvertrauten Talenten aus ihr unmöglich zu scheiden, 13, 12 ist sie aber Dublette und unter dem Stichwort δέδοται 13, 11 angeschlossen. 25, 14 ff. endlich ist mit 25, 1 ff., mit 24, 45 ff. unter dem Gesichtspunkte der Parusie zusammengestellt und mit der Parusierede Mt 24, 4 ff. assoziationsmäßig verknüpft. Es ergibt sich also aus dieser Übersicht, daß die Rekonstruktion der Quelle Gedächtniszusammenhänge aufgehoben hat, in denen die Sprüche durch die mündliche Überlieferung zusammengefügt worden und im Umlauf waren. Wir haben aber kein Recht, sie aus diesen Zusammenhängen zu trennen.

Daraus folgt nun, daß sich uns die Spruchquelle als Ganzes, als schriftliche Einheit, wie sie auf Grund des Matthäusevangeliums rekonstruiert wurde, durch die in ihr herrschenden Gedächtniszusammenhänge aufgelöst hat. Es gibt nämlich Gedächtniszusammenhänge in dem, was uns als Spruchquelle vorgelegt wurde. Es gibt ferner Gedächtniszu-

sammenhänge zwischen den Sprüchen der Quelle und zwischen denen, die die Rekonstruktion derselben von ihr getrennt hat. Sind aber die Gedächtniszusammenhänge durch die mündliche Tradition entstanden und in gedächtnismäßiger Fassung noch im Evangelium enthalten, so liegt kein Grund vor, die Spruchquelle als schriftliche Vorlage zwischen die mündliche Überlieferung und die Abfassung des Evangeliums einzuschieben. Dieses Ergebnis trifft ebenso gut die Rekonstruktion Harnacks, wie die von B. Weiß [1]), da letztere sich von jener im wesentlichen nur durch ihren größeren Umfang unterscheidet.

2. Die Komposition der Logien im Lukasevangelium und die sogen. Spruchquelle in der Rekonstruktion nach dem Lukasevangelium.

Während Harnack und B. Weiß in der Rekonstruktion der Spruchquelle in der Hauptsache dem Matthäusevangelium gefolgt sind, haben andere Kritiker das Lukasevangelium ihrer Rekonstruktion zu Grunde gelegt, so bereits H. J. Holtzmann, dann Resch, von Soden, Haupt. Holtzmann [2]) hat nicht den ganzen Umfang in seinen Rekonstruktionsversuch der Quelle einbegriffen, bei Resch [3]) ist sie wie bei B. Weiß zu einem Evangelium erweitert. In der Gestalt, die ihr von Soden gegeben, entspricht sie wohl am meisten den Wünschen der Kritiker [4]). B. Weiß glaubt, daß die Quelle in einer doppelten Gestalt existiert habe, und hat neben der Matthäusquelle (Q) eine zweite Form derselben (L) aus dem Lukasevangelium rekonstruiert [5]). Haupt endlich meint, in der Überlieferung der Logien verschiedene Redaktionen entdeckt zu haben, und glaubt, die Schichten derselben in seiner Rekonstruktion der Quelle unterscheiden zu können [6]). Sehen wir nun zu, ob sich gegenüber den Gedächtniszusammenhängen der Sprüche im Lukasevangelium die Spruchquelle als literarische Einheit behaupten wird. Wir werden dieser Aufgabe

---

1) Die Quellen der synopt. Überlieferung 1—74.

2) Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, 1863, 140—157.

3) Die Logia Jesu 1—219.

4) von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, Berlin 1907, 46—62. Vgl. auch G. H. Müller, Zur Synopse, Göttingen 1908, 1 f.

5) Die Quellen der synopt. Überlieferung 97—168.

6) Worte Jesu 14 ff.

gerecht, wenn wir unserem Vergleich die Rekonstruktion von Sodens zugrunde legen und die Redaktionsschichten in der Rekonstruktion Haupts berücksichtigen.

von Soden setzt die Spruchquelle zusammen aus Lk 6, 20—49; 7, 2—10; 7, 18—35; 9, 57—62; 10, 1—24; 11, 1—13. 14—36. 37—54; 12, 1—12; 12, 13 oder 22—34; 12, 35—59; 13, 1—9. 18—21; 13, 22—35; 14, 15—27 oder 33 oder 35; 15, 4—6; 17, 1—4. 20—37. Stellen wir nun seiner Rekonstruktion die Gedächtniszusammenhänge der Sprüche gegenüber, so zeigt es sich wiederum, daß die Quelle entweder Gedächtniszusammenhänge durchbrochen hat oder aber solche noch erkennen läßt.

So ist der ursprüngliche Zusammenhang der Spruchgruppe 6, 20—49 durchbrochen durch den Ausschluß von Lk 6, 24—26. Diese Weherufe an die Reichen sind durch den Gegensatz zur Seligpreisung der Armen gedächtnismäßig assoziiert. Sodann stehen in Stichwortzusammenhang 6, 39—40 und 6, 41 ff. ad vocem *τυφλός*. Ferner ist 10, 13—15 an 10, 12 durch Ideenassoziation angeschlossen. Dasselbe gilt für 11, 5—13. Sodann sind die Verse 11, 33—36 ad vocem *φῶς* aneinandergereiht, ebenso die Sprüche 12, 10—12 ad vocem *ἅγιον πνεῦμα*. In ebensolchem Zusammenhang steht 12, 47—48 und, wie es scheint, auch die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig 13, 18—21. Durch Ideenassoziation ist dann wieder eingeschoben 13, 25 und wie im Matthäusevangelium auch Lk 17, 1—2 mit 17, 3 gedächtnismäßig zusammengehalten. Schließlich ist noch die Dublette 17, 33 durch Stichwortassoziation erklärt worden.

Es hat sich also ergeben, daß auch die auf Grund des Lukasevangeliums rekonstruierte Quelle noch zahlreiche Gedächtniszusammenhänge aufweist. Es folgt daraus aber auch für sie, daß sie sich als einheitliche literarische Größe nicht behauptet hat. Denn durch die Arbeit der mündlichen Überlieferung haben die Sprüche zum Teil ihren gedächtnismäßigen Zusammenschluß gefunden. Denselben Zusammenschluß haben sie noch in der nach dem Lukasevangelium rekonstruierten Spruchquelle bewahrt. Dieser Zusammenschluß der Sprüche ist aber ein unmittelbares Zeugnis für die Art, wie sie von der mündlichen Überlieferung dem Gedächtnis dargeboten und im Gedächtnis weitergetragen wurden. Es liegt darum auch für das Lukasevangelium kein Grund vor, es von einer Spruchquelle als einer einheitlichen schriftlichen Vorlage abhängig zu machen. Von demselben Ge-

sichtspunkte aus wird sich nun auch die Rekonstruktion der Spruchquelle, die Haupt versucht hat, und seine Differenzierung der Redaktionsschichten innerhalb derselben als unzulässig erweisen.

Haupt unterscheidet, wie bereits früher ausgeführt wurde, drei Redaktionsschichten: Q^1, Q^2 und Q^3. Schon in der Redaktion von Q^2 hat nach ihm die Spruchquelle einen Umfang, der sie zu einem Evangelium erweitert. Es wird genügen, die ursprüngliche Form der Quelle, Q^1, wie Haupt sie zusammenstellt, zu betrachten und die Zusätze aus Q^2 und Q^3 im Zusammenhang von Q^1 näher ins Auge zu fassen; denn an der Komposition von Q^1 muß sich offenbar die Rekonstruktion Haupts bewähren.

Q^1 hat nun nach Haupt folgenden Inhalt: Mt 10, 5—6; Mt 7, 6; Mt 10, 16 = Lk 10, 3; Mt 10, 9—10 = Lk 9, 3; Mt 10, 12—13 = Lk 10, 4b—7; Mt 10, 7—8 = Lk 10, 8—9; Mt 10, 14 = Lk 9, 5 (10, 10); Mt 10, 40 = Lk 10, 16; Mt 10, 42; Mt 18, 6—7 = Lk 17, 1—2; Mt 10, 17 = Lk 12, 11; Mt 10, 23; Mt 10, 34f. = Lk 12, 51. 53; Mt 10, 37f. = Lk 17, 33; Mt 5, 15 = Lk 11, 33; Mt 10, 26 = Lk 12, 2; Mt 10, 32f. = Lk 12, 8f.; Mt 5, 13 = Lk 14, 34f.; Mt 7, 1 = Lk 6, 37; Mt 25, 29 = Lk 19, 26; Lk 17, 22; (Lk 21, 8); Mt 24, 26 = Lk 17, 23; Lk 17, 25; Mt 24, 3—8 = Lk 21, 7—11; Mt 24, 15—22 = Lk 21, 20ff.; Mt 24, 29—31 = Lk 21, 25—27; Mt 24, 34 = Lk 21, 32[1]); Lk 22, 24; Lk 9, 46—47 = Mt 18, 1—2; Lk 22, 25—27; Mt 19, 27ff. = Lk 18, 28; Mt 19, 28 = Lk 22, 28ff. Um diese ursprüngliche Gestalt von Q haben sich sodann aus Q^2 folgende Zusätze gruppiert: Mt 5, 18 = Lk 16, 17; Mt 5, 21f.; Mt 6, 14f.; Mt 5, 28; Mt 5, 32 = Lk 16, 18; Mt 5, 30; Mt 5, 29; (Mt 18, 19); Mt 17, 20 = Lk 17, 6[2]). Dazu kommen dann noch Zusätze aus Q^3: Mt 9, 37f. = Lk 10, 2; Mt 10, 15 = Lk 10, 12; Mt 10, 24 = Lk 6, 40; Mt 6, 22f. = Lk 11, 34; Mt 10, 27—31 = Lk 12, 3—7; Mt 24, 27. 37—41. 28 = Lk 17, 24. 26—37; Mt 5, 25f. = Lk 12, 58f.; Mt 18, 15 = Lk 17, 3f.; Mt 18, 12—14 = Lk 15, 4ff.; Mt 23, 12 = Lk 14, 11; Lk 14, 7—10 = Mt 20, 28ff.; Mt 18, 4 = Lk 14, 11[3]). Sehen wir nun zu, wie die Sprüche in Q^1 und mit Q^2 und Q^3 zusammenhängen.

Zunächst findet sich in Q^1 eine Reihe Gedächtniszusammenhänge, auf die wir meist schon bei den genannten Rekonstruktionen

1) Haupt, Worte Jesu 14—18.

2) Ebd. 18—19. 3) Ebd. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 44.

der Spruchquelle hingewiesen haben. So steht Mt 10, 42 mit 10, 40 und 10, 41 zusammen unter dem Stichwort *εἰς τὸ ὄνομα,* Mt 18, 6—7, die Parallele zu Lk 17, 1—2, im Stichwortzusammenhang ad vocem *σκάνδαλα.* Mt 10, 17. 23 ist durch systematisierende Komposition in die Jüngerrede eingefügt, die Parallele Lk 12, 11 ist ad vocem *ἅγιον πνεῦμα* angereiht. Mt 10, 37 f. ist wiederum durch Stichwortassoziation angeschlossen, Mt 10, 30 ist Dublette, deren Parallele Lk 17, 33 durch Ideenassoziation mit Lk 17, 32 entstanden ist. Lk 11, 33 sodann und die Parallele Mt 5, 11 sind beide in ihren Zusammenhang eingestellt unter dem Stichwort *φῶς.* Ferner ist Mt 25, 29 = Lk 19, 26 durch Ideenassoziation mit Mt 7, 1 und Lk 6, 37 nach Mk 4, 24—25 verbunden und dadurch verdoppelt worden. Die Rangstreitrede endlich Lk 22, 24 = Mt 20, 25 ff. = Mk 10, 42 ff. ist an Lk 22, 21 durch Assoziation an die Frage der Jünger angefügt, wer von ihnen es wohl wäre, der Jesus verraten sollte, und ist durch die klar differenzierte Veranlassung der Rede von der parallelen Rede Lk 9, 46 ff. = Mt 18, 1 ff. = Mk 9 33 ff. historisch zu unterscheiden.

Somit hat sich uns wiederum gezeigt, daß auch *die Rekonstruktion* von Q^1, wie sie *Haupt* vollzogen hat, *zahlreiche Gedächtniszusammenhänge enthält, durch die* Q^1 *als literarisches Ganzes aufgelöst wird.*

Es fragt sich nun noch, ob sich die von *Haupt* angegenommenen Zusätze zu Q^1 wirklich als Zusätze einer späteren Redaktion Q^2 und Q^3 behaupten lassen. Eigentlich ist diese Frage bereits durch die Auflösung von Q^1 durch seine Gedächtniszusammenhänge im negativen Sinne entschieden. Dennoch wollen wir diese angeblichen Zusätze noch gesondert ins Auge fassen und sie zum Teil im Gedächtniszusammenhang mit Q^1 aufzeigen.

Zunächst Mt 9, 37—38, nach *Haupt* ein Zusatz aus Q^3, ist durch Komposition als Einleitung der Jüngerrede vorausgeschickt, während Lk 10, 2 an ursprünglicher Stelle steht. Mt 10, 15 = Lk 10, 12 hat seinen historischen Zusammenhang, dagegen mag 11, 24 eine Dublette und durch Ideenassoziation entstanden sein. Mt 10, 24, wiederum nach *Haupt* ein Zusatz aus Q^3, ist mit 10, 25 durch Ideenassoziation verknüpft, die Parallele Lk 6, 40 schließt sich an den Spruch vom Blindenführer gedächtnismäßig an. Mt 6, 22 ff. sodann hat Stichwortzusammenhang mit 6, 21 ad vocem *καρδία,* die Parallele Lk 11, 34 ist mit 11, 33 ad vocem

φῶς zusammengeschlossen. Mt 10, 27—31 ist durch Komposition der Jüngerrede einverleibt, die Parallele Lk 12, 3—7 ist an die historische Veranlassung der Rede, wie es scheint, angeschlossen. Sodann ist Mt 24, 27. 37—41, nach Haupt ein Zusatz aus Q^3, wiederum durch systematisierende Komposition der Parusierede zugefügt, während die Parallele Lk 17, 24. 26—37 in historischem Zusammenhang steht. Mt 5, 23f., nach Haupt ein Zusatz aus Q^2, steht offenbar mit 5, 25 in Gedächtniszusammenhang, der bewirkt hat, daß 5, 25 sogar seinen Gleichnischarakter verloren hat. Mt 6, 14f. sodann, nach Haupt wiederum ein Zusatz aus Q^2, ist an die zweite Bitte des Vaterunsers Mt 6, 12 durch Ideenassoziation angeknüpft, 5, 30ff. dagegen unter dem Stichwort βλέπειν [1]). Mt 17, 20 ist vielleicht Dublette zu Mt 21, 21 und dann durch Ideenassoziation der passenden Situation 17, 19 angeschlossen. Mt 5, 25f. sodann gehört, wie schon eben bemerkt, mit 5, 24 gedächtnismäßig zusammen. Mt 18, 15f. mit 18, 12ff. wie die Parallele Lk 17, 3 mit 17, 1—2. Ebenso ist Mt 18, 12ff. durch Ideenassoziation im Zusammenhang des Matthäusevangeliums eingeschoben, während die Parallele Lk 15, 3ff. an seine historische Veranlassung angeschlossen ist. Ferner ist auch Mt 23, 12 durch Ideenassoziation mit 23, 11 verbunden, während die Parallele Lk 14, 11 den logischen Schluß der Gastmahlsparabel Lk 14, 7ff. bildet. Mt 18, 4 endlich ist nicht als Parallele zu Lk 14, 11 aufzufassen, sondern durch das Stichwort παιδίον mit Mt 18, 1ff. gedächtnismäßig verknüpft.

Es ist somit erwiesen, daß die Sprüche, die Haupt als Zusätze späterer Redaktoren zu Q^1 bezeichnet, nicht die Linien verschiedener Redaktionsschichten darstellen, sondern vielmehr mit den Sprüchen ihrer Umgebung zumeist in gedächtnismäßigem, durch die mündliche Überlieferung gewordenem Zusammenhang stehen. Damit hat sich uns aber die Hypothese Haupts, Q^1 sei durch spätere Redaktoren Q^2 und Q^3 erweitert worden, als durchaus unbegründet herausgestellt.

Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich also als Resultat: Die Sprüche des Herrn, wie sie uns bei den Synoptikern überliefert werden, stehen vielfach im Gedächtniszusammenhang, den sie durch die bewußte

---

[1]) Durch die unberechtigte Umstellung von Mt 5, 29 und 5, 30, die Haupt vornimmt, wird allerdings der Stichwortzusammenhang durchbrochen. Vgl. Haupt, ebd. 18.

oder unbewußte Kunst der mündlichen Überlieferung erhalten haben. Mit diesem Gedächtniszusammenhang reicht die mündliche Überlieferung unmittelbar an die schriftliche Abfassung der Evangelien heran, sie ist hier noch in ihrer gedächtnismäßigen Fassung wiederzufinden und zu erkennen. Damit hat sich uns die Annahme einer Spruchsammlung als einer literarischen Einheit und schriftlichen Quelle der synoptischen Evangelien, in welcher Form man sie auch rekonstruieren mag, als überflüssig und unbegründet erwiesen. Die literargeschichtliche Betrachtung, die nun folgt, wird dieses Ergebnis unserer literarkritischen Untersuchung noch erhärten und bestätigen.

Zweiter Teil.

Literargeschichtliche Untersuchung.

I. Die jüdischen Literaturformen in den synoptischen Evangelien.

Wer mit uns die literarkritische Untersuchung der Logia Jesu in den synoptischen Evangelien verfolgt hat, mag noch Bedenken tragen, das Ergebnis anzuerkennen, das wir aus ihr gewonnen haben. Gewiß, er würde dazu berechtigt sein, wenn die Erscheinung der eigenartigen Komposition, die wir bei den Synoptikern gefunden haben, vereinzelt dastände und nicht in Abhängigkeit von der parallelen Entwicklung entstanden wäre, die die jüdische Tradition auf dem Wege zu ihrer schriftlichen Fixierung vor und zur Zeit der Abfassung unserer Evangelien gehabt hat. Diese formelle Abhängigkeit von der parallelen Entwicklung der jüdischen Tradition besteht aber in der Tat. Freilich wird dieselbe von Kritikern bestritten. So sagt z. B. Weizsäcker: „Die jüdische Gewohnheit mündlicher Lehrfortpflanzung kann schon deswegen nicht zur Erklärung der Evangelienbildung verwendet werden, weil die ersten Boten des Evangeliums keine Gelehrtenschule bildeten . . .“ [1]). Doch wie hinfällig dieser Einwand ist, werden wir sofort einsehen, wenn wir die jüdischen Literaturformen überhaupt in unseren synoptischen Evangelien verwendet finden. Ihnen müssen wir darum zunächst unsere literargeschichtliche Untersuchung zuwenden.

Die jüdische Überlieferung hat vor allem zwei Arten des Lehrvortrags ausgebildet [2]), die Halacha und die Haggada. Die

---

1) Untersuchungen über die evangelische Geschichte[2] 8 A. 2. Ferner Weinel, Der Talmud, Die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage, in: Zeitschrift für die ntl Wissenschaft XIII (1912) 126ff.

2) Funk, Die Entstehung des Talmuds, Leipzig 1910, 60.

Halacha „hatte zunächst die Anwendung des geschriebenen Gesetzes auf die verschiedenen Fälle des praktischen Lebens zur Aufgabe, in zweiter Linie das Gesetz zu entwickeln und auszubauen. Es geschah dies entweder durch Analyse des biblischen Textes, indem die Gebote in das feinste kasuistische Detail zerlegt wurden oder durch Anwendung eines mündlich überlieferten Gesetzes, welches zu konstatieren nur anerkannte Gesetzeslehrer befugt waren. Denn es mußte bei jeder Überlieferung festgestellt werden, ob sie von den alten Tradenten auf Moses, auf die Soferim oder auf die Tannaim zurückgeführt wurde. Diese Feststellung war für die Praxis mitunter von der größten Bedeutung. Das fortschreitende Leben warf aber immer wieder neue Fragen auf, Fragen, auf welche weder die schriftliche noch die mündliche Überlieferung eine Antwort enthielt, und die doch beantwortet werden mußten. Es mußten darum durch Deduzierung aus Schriftversen mittels der anerkannten halakhischen Deutungsregeln immer neue Gesetze geschaffen werden“ [1]. Diese Halacha hat nun bei den Synoptikern keine Nachahmung gefunden, ja man kann sagen, daß sie geradezu dem Geist des Evangeliums fremd ist. Sie wurde nur von den Gelehrten, den Chakhamim, gepflegt, sie erging sich in einer minutiösen Kasuistik des Gesetzes und bewegte sich in solch schwierigen Formen der Dialektik, daß sie dem gemeinen Volke stets unsympathisch blieb [2]. Dennoch aber beherrschte sie das gesamte soziale und sittlich-religiöse Leben der Juden [3].

Von der Halacha unterscheidet sich nun ganz wesentlich die Haggada. Während jene Lebensnormen zu entwickeln und die gesamte äußere Lebenshaltung zu regeln hat, dient diese dem Bedürfnis nach religiöser Belehrung. Formell wird sie dadurch gekennzeichnet, daß sie in der Regel von der Schrift ausgeht, von jenem Kapitel, das gerade am betreffenden Sabbat oder Festtage vorgelesen wurde. Den Schrifttext galt es dann aber nicht exegetisch zu erklären, sondern auf aktuelle Fragen zu deuten und die Zuhörer zu erschüttern und zur Buße zu bewegen oder zu trösten. Der biblische Text dient dem haggadischen Redner „nicht als wirkliche Grundlage, wie dem Lehrer der Halachas, sondern zum Ausgangspunkte für seine Belehrung, für seine Gleichnisse und

---

1) Funk, Die Entstehung des Talmuds 61.

2) Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons I (Berlin 1897) 373.

3) Vgl. Mt 23, 4 = Lk 11, 46.

Legenden, mit welchen er sein Ziel zu erreichen hoffte“ [1]). Dieser Lehrform mußte sich der Gesetzeslehrer bedienen, wenn er beim Volke Anklang finden und auf seine innere Gesinnung bestimmenden Einfluß gewinnen wollte [2]), und deshalb wurde sie auch die Lehrform, in der der Heiland sein Evangelium dem Volke darbot. Ein charakteristisches Beispiel, wie Jesus in seinem Vortrag der Art der jüdischen Lehrer folgte, ist Lk 4, 16—30, wo er am Sabbat in der Synagoge zu Nazareth die Schriftrolle nimmt und aus dem Buch des Propheten Isaias die Stelle 61, 1—2 und 58, 6 vorliest und an diese Stelle dann seinen Vortrag anknüpft.

Kommen wir nun zu den literarischen Formen des haggadischen Lehrvortrags, die bei den Synoptikern wiederkehren. Es sind dies der haggadische Midrasch und das Gleichnis und zwar letzeres vor allem in der Form des allegorischen Gleichnisses, das nicht bloß ein tertium comparationis, sondern mehrere tertia comparationis in den Vergleich aufnimmt. Der haggadische Midrasch charakterisiert sich dadurch, daß er ein Ereignis des menschlichen Lebens als die Erfüllung eines alttestamentlichen Ausspruches nachweisen will; formell gibt er sich dadurch zu erkennen, daß er die Schriftstelle mit der stereotypen Formel einleitet: Damit erfüllt wird, was geschrieben steht [3]). Dieser haggadische Midrasch kommt in der jüdischen Literatur sehr häufig vor und füllt einen großen Teil der geschichtlichen Haggada [4]). Bringen wir einige Beispiele.

Im Jerusalemischen Talmud, Traktat Berachoth 34a heißt es: „Rabbi Abbun erschien vor dem König. Als er fort ging, wandte er ihm den Rücken zu, weshalb er am Leben gestraft werden sollte. Da erschienen zwei Lichtstrahlen aus seinem Nacken, und es wurde ihm die Strafe erlassen, daß in Erfüllung ging, was Dt 28, 2 geschrieben steht, welche Stelle Rabbi Simeon ben Jochai auf Grund des überflüssigen Wortes alle dahin erklärte: Selbst die schädlichen Geister werden sich vor dir fürchten“ [5]).

---

1) Funk, Die Entstehung des Talmuds 65.

2) Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, S. IVf. Leop. Treitel charakterisiert die Haggada als die Ethik und den Glauben im Judentum. Vgl. Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums LIII (1909) 34.

3) Wünsche, Neue Beiträge 10.

4) Funk, Die Entstehung des Talmuds 65.

5) Wünsche, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880, 21.

In demselben Traktat Berachoth 34a heißt es: „Von Rabbi Chanina ben Dosa wird erzählt, daß er einmal zum Gebet stand, da kam eine buntgefleckte Schlange und stach ihn, er aber unterbrach sein Gebet nicht, zuletzt fand man dieselbe tot an der Öffnung ihres Loches. Da sprachen seine Schüler: Wehe dem Menschen, den eine buntgefleckte Schlange beißt, und wehe der buntgefleckten Schlange, welche den Rabbi Chanina ben Dosa beißt! (Wie hat man sich gegen den Biß einer solchen buntgefleckten Schlange zu verhalten? Kommt der Gebissene eher an ein Wasser, so stirbt die Schlange, kommt aber umgekehrt diese eher an ein Wasser, so stirbt der Mensch.) Hast du, Rabbi, es denn nicht gefühlt? fragten ihn seine Schüler. Es komme über mich etwas Anderes, als was mein Herz im Gebet gedacht, wenn ich den Biß gemerkt habe! Nach Rabbi Jizchak bar Eleaser schuf Gott eine Quelle unter seinem Fußballen, um zu erfüllen, was geschrieben steht Ps 145, 19: „Den Willen der ihn Fürchtenden tut er und ihr Gebet erhört er und er wird sie retten“ [1]).

Solcher Beispiele von haggadischen Midraschim ließen sich unzählige anführen; die wenigen, die wir gebracht haben, genügen, um die charakteristische Form des haggadischen Midrasch erkennen zu lassen. Sogleich fällt aber auch auf, daß uns hier eine literarische Form begegnet, die wir in den synoptischen Evangelien, allerdings fast ausschließlich im Matthäusevangelium, sehr oft wiederfinden, so Mt 1, 22f.; 2, 13 ff.; 2, 16ff.; 2, 19ff.; Mt 3, 1 ff. = Mk 1, 2f. = Lk 3, 1—6; Mt 4, 12 ff.; 8, 14ff.; 12, 15ff.; 13, 14f.; 13, 34ff.; Mk 7, 6 = Mt 15, 7; 21, 1ff.; 27, 6 ff.; Lk 22, 37. Freilich besteht zwischen dem talmudischen und dem synoptischen Midrasch ein wesentlicher Unterschied. Der talmudische Midrasch sucht nur rein äußerlichen Anschluß eines Ereignisses aus dem Alltagsleben an eine Schriftstelle; oft genügt nur der Gleichklang eines Wortes, um den Anschluß zu vollziehen. Matthäus dagegen führt den Messianitätsbeweis aus der Hl. Schrift, allerdings mit der Erfüllungsformel, die auch dem talmudischen Midrasch geläufig ist.

Gleichheit und Ungleichheit des Midrasch im Talmud und Evangelium vermag schon ein Vergleich des oben erzählten Midrasch aus Berachoth mit Mt 1, 22 ff. aufzuzeigen. Die Legende von Rabbi Chanina ben Dosa steht mit Ps 145, 19 in keinem

[1]) Wünsche, Der Jerusalemische Talmud 22.

inneren Zusammenhang; der Psalmvers enthält weder eine Beziehung auf die Person des Rabbi noch eine Andeutung des an ihm von der Legende erzählten Wunders. Ganz anders verhält es sich z. B. mit Mt 1, 12ff. Js 7, 14; 8, 8 läßt sich deutlich als die auf den Messias bezogene und an Jesus erfüllte Weissagung des Propheten erkennen. Neben dieser inneren Ungleichheit besteht aber eine äußere, formelle Gleichheit der Midraschform im Talmud und Evangelium darin, daß sie nach der Erzählung durch die Erfüllungsformel auf die Schriftstelle überleitet. Somit wird deutlich, daß die Evangelisten, vor allem Matthäus, ihren Weissagungsbeweis in eine literarische Form gekleidet haben, die ihnen aus den Lehrvorträgen der jüdischen Überlieferung geläufig war.

Außer dieser Form der haggadischen Midraschim haben die Synoptiker sodann eine Art der Gleichnisse überliefert, wie sie wiederum der Lehrweise der jüdischen Gesetzeslehrer entsprochen hat, die allegorischen Gleichnisse. Das allegorische Gleichnis unterscheidet sich vom reinen Gleichnis dadurch, daß es nicht wie dieses nur ein tertium comparationis hat, sondern an mehreren Punkten die Bildhälfte für die Sachhälfte einsetzt. Gleichnisse dieser Art gelten heute als verfehlt[1]; Jülicher erklärt sie für „mythologische Wesen" [2]), die der dogmatisierenden Reflexion urchristlicher Zeit entstammen. Aber sehr mit Unrecht. Gerade die Gattung des allegorischen Gleichnisses ist echt jüdisch und auf dem Boden der jüdischen Überlieferung schon vor Jesus und den Evangelisten recht heimisch gewesen. Bereits Bugge hat hierauf gegen Jülicher hingewiesen[3]. Dann hat P. Fiebig eine Summe allegorischer Gleichnisse aus der Mechilta[4], einer der ältesten Midraschsammlungen[5], und aus anderen Midraschim allegorische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters[6] zusammengestellt und gezeigt, wie sehr diese Gleichnisgattung von den jüdischen Gesetzeslehrern gepflegt wurde. Zuletzt

---

1) Joh. Weiß, in: Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart III (Tübingen 1909—1913) 2181.

2) Die Gleichnisreden Jesu 107.

3) Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903, 13ff.

4) Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen und Leipzig 1904.

5) Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden [2], Frankfurt 1892, 50.

6) Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des ntl Zeitalters, Tübingen 1912.

hat P. Dionysius Buzy S. C. J.[1]) Fiebigs Material noch um neue Beispiele allegorischer Gleichnisse aus der jüdischen Literatur vermehrt, so daß der Beweis als erbracht anzusehen ist, daß die Synoptiker Gleichnisarten überliefern, die in den literarischen Formen der jüdischen Überlieferung ihre Vorbilder hatten[2]).

Es würde zu weit führen, diesen Beweis zu wiederholen. Nur für eine Gruppe synoptischer Gleichnisse wollen wir ihre Verwandtschaft mit den rabbinischen Gleichnissen illustrieren. In den Gleichnissen Mt 18, 23 ff.; 22, 2 ff.; 25, 1 ff.; 25, 14 ff.; Lk 14, 15 ff.; 17, 7 ff. wiederholen sich die Metaphern König = Gott, Knechte = Menschen, Mahlzeit = ewiges Leben, Hausherr = Gott, Schmuck = moralisch guter Seelenzustand, Schmutz = moralisch schlechter Zustand. Diese Metaphern, die im Gleichnis als tertia comparationis zu beurteilen sind, sind nun auch den jüdischen Gleichnissen durchaus geläufig. Fiebig[3]) bringt uns dafür ein treffendes Beispiel aus B. Schabb. Fol. 153a: (Die Sache gleicht) einem Könige, der seine Knechte zur Mahlzeit einlud, aber er setzte ihnen keine Zeit (zum Beginn der Mahlzeit) fest. Die Klugen unter ihnen schmückten sich und setzten sich an die Tür des Hauses des Königs. Sie sagten: irgend etwas fehlt (noch) dem Hause des Königs. Die Törichten unter ihnen gingen an ihre Arbeit. Sie sagten: gibt es überhaupt irgend eine Mahlzeit ohne Mühe? Plötzlich verlangte der König nach seinen Knechten. Die Klugen unter ihnen gingen hinein vor ihn so geschmückt, wie sie waren. Die Törichten aber gingen hinein vor ihn so schmutzig, wie sie waren. Da freute sich der König gegenüber den Klugen, aber er zürnte gegenüber den Törichten. Er sagte: diese, die sich geschmückt haben zur Mahlzeit, mögen sich niedersetzen und essen und trinken; diese, die sich nicht geschmückt haben zur Mahlzeit, mögen stehen bleiben und zusehen. Der Schwiegervater des Rabbi Me'ir im Namen der Rabbi Me'ir hat gesagt: (So) werden sie sogar (noch) angesehen als Bedienstete. Vielmehr (so muß der

[1]) Introduction aux paraboles évangéliques, Paris 1912, 135 ff.

[2]) Vgl. die allegorischen Gleichnisse Mt 10, 24 f. = Lk 6, 40; Mt 15, 14 = Lk 6, 39; Mk 2, 17 = Mt 9, 12 f. = Lk 5, 31 f.; Mk 2, 18 ff. = Mt 9, 14 f. = Lk 5, 33 ff.; Mt 5, 25 f. = Lk 12, 57 ff.; Mt 18, 21 ff.; Lk 15, 11 ff.; Mt 21, 28 ff.; Mt 22, 1 ff. = Lk 14, 15 ff.; Mt 25, 1 ff. = Lk 13, 23 ff.; Mt 20, 1 ff.; Mt 25, 14 ff. = Lk 19, 11 ff.; Mk 4, 30 ff. = Mt 13, 31 ff. = Lk 13, 18 ff.; Mt 13, 44 ff.

[3]) Die Gleichnisreden Jesu 18. Vgl. auch Goldschmidt, Der babylonische Talmud I (Berlin 1897) 706.

Schluß des Gleichnisses lauten): beide setzen sich, aber diese essen und jene hungern, diese trinken und jene dürsten; denn es ist gesagt (Js 65, 13. 14): „So spricht Jahve: siehe, meine Knechte sollen essen und ihr sollt hungern usw."

Sehen wir uns die Struktur und Anlage dieses jüdischen Gleichnisses an und vergleichen wir es etwa mit Mt 25, 1 ff. Das jüdische Gleichnis will zeigen, daß man allezeit auf den Tod gefaßt sein muß; ebenso Mt 25, 1 ff. Um dies zu veranschaulichen, bietet es nicht einfach Sach- und Bildhälfte, die sich in einem tertium comparationis treffen, sondern dazu noch eine Reihe Metaphern: König = Gott, Knechte = Menschen, Haus = Himmel, Mahlzeit = ewiges Leben, geschmückt = vorbereitet, schmutzig = unvorbereitet. Ähnlich ist Mt 25, 1 ff. konstruiert. Auch hier wird das tertium comparationis, das ständige Bereitsein für die Ankunft Christi, begleitet von einer Reihe von Metaphern: Bräutigam = Christus, brennende Lampe = vorbereitet, Hochzeit = Himmel. Die formelle Verwandtschaft beider Gleichnisse springt somit in die Augen. Daraus folgt, daß der allegorische Charakter der Gleichnisse Jesu nicht gegen ihre Echtheit spricht, sondern im Gegenteil für sie zeugen muß.

Überdies läßt sich zeigen, daß die im Judentum und in den synoptischen Evangelien beliebte Allegorisierung des Gleichnisses auf theologischen Anschauungen beruhte, die das jüdische Denken beherrschte. Nach jüdischer Auffassung besteht eine durchgängige Korrespondenz zwischen den irdischen und himmlischen Verhältnissen. In Schemoth rabba c. 33 lesen wir: „Alles, was Gott oben schafft, schafft er auch unten, d. h. Allem, was oben ist, entspricht etwas in der unteren Welt" [1]). Und Wajikra rabba c. 21 heißt es: „Wie die Abteilungen der oberen Welt, so sind die der unteren" [2]). Von Rabbi Schescheth wird der Satz überliefert: „Das Reich auf Erden ist gleich dem Reich im Himmel" [3]). Bei solchen Anschauungen mußten irdische Verhältnisse zur Allegorie für übersinnliche, himmlische Verhältnisse werden, und es ist natürlich, daß diese Allegorie gerade im Gleichnis, wo Übersinnliches durch Sinnliches veranschaulicht wird, gern zum Ausdruck kam.

---

[1]) Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften[2], Leipzig 1897, 203. [2]) Ebd. 203.

[3]) Berakhoth Fol. 58a. Vgl. Goldschmidt, Der babylonische Talmud I 213.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich vom Standpunkt der Kritik, die die Allegorisierung der Gleichnisse den Evangelisten zuschreibt, daß diese die Gleichnisformen der jüdischen Überlieferung kannten und zu verwenden wußten, vom Standpunkt der konservativen Exegese, die auch die allegorischen Gleichnisse als historisch hinnimmt, daß Jesus sie zum Volke und zu den Jüngern sehr gut gesprochen haben kann und daß es wahrlich nicht der Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gelehrtenschule bedurfte, um die jüdischen Literaturformen kennen zu lernen.

Es steht somit der Annahme nichts im Wege, daß die Evangelisten, die in den Formen der jüdischen Überlieferung zu schreiben und jedenfalls auch zu predigen wußten, für die mündliche Überlieferung des Evangeliums mnemotechnische Stützen benutzen konnten, die sie aus der Gepflogenheit der jüdischen Gesetzeslehrer kannten. Finden wir nun aber in den Evangelien mnemotechnische Zusammenhänge, so drängt sich uns der Schluß auf, daß die Evangelisten, wie sie die jüdischen Literaturformen gekannt und benutzt haben, sich auch der mnemotechnischen Lehrmethode der Juden bedienten, um das evangelische Lehrgut zu ordnen und weiterzutragen. Es fragt sich nun: Welches ist die mnemotechnische Lehrmethode der Juden?

II. Die mnemotechnischen Hülfen der jüdischen mündlichen Überlieferung.

Wie das geschriebene Gesetz, die Thora, eine mündliche Überlieferung voraussetzte, so mußte auch eine mündliche Überlieferung das geschriebene Gesetz begleiten und aus ihm folgen. Die Thora konnte ja nicht sich selbst erklären noch auch für alle Fälle und Verhältnisse des Lebens und alle Stufen seiner Entwicklung allgemein und immer gültige Bestimmungen geben. Es fiel darum der mündlichen Überlieferung, nach Dt 18 zunächst in der Person der Propheten, die Aufgabe zu, für solche Fälle und Verhältnisse besondere Bestimmungen aus dem geschriebenen Gesetz abzuleiten. Noch an vielen Stellen der Hl. Schrift sehen wir, daß diese mündliche Überlieferung vorausgesetzt wird. So wird Ex 21, 2 das Recht vorausgesetzt, einen hebräischen Sklaven zu kaufen, Ex 21, 7. 9 das Recht des Vaters, seine Tochter zu verkaufen, damit sie ihrem Eigentümer oder dessen Sohn zum Geschlechtsgenuß diene. Ähnliche Voraussetzungen macht Ex 22, 16;

Dt 24, 1—4. Am 2, 11 wird die Sitte des lebenslänglichen Nasiräates erwähnt, die die Bibel gleichfalls nicht kennt; sie wurde somit durch die mündliche Überlieferung geregelt [1]). Es bestand also eine mündliche Überlieferung neben dem schriftlichen Gesetz, und sie entwickelte sich fort und fort bis tief ins neutestamentliche Zeitalter.

Diese mündliche Überlieferung nun hatte dieselbe verpflichtende Wirkung für die Juden wie die schriftliche Thora. Von den Propheten wissen wir, daß sie strenge auf die Beobachtung der überlieferten Religionsgesetze drangen. So wird Am 8, 5 eine Klage des Volkes erwähnt, daß es die durch die nachmosaische Tradition am Sabbat verbotenen Arbeiten nicht verrichten könne: „Wann wird der Neumond enden, daß wir Getreide kaufen, und wann der Sabbat, daß wir Korn verkaufen, um das Epha zu verringern, den Schekel zu vergrößern und die Wage zu fälschen." Amos rügt diese heuschlerische Frömmigkeit, läßt aber erkennen, daß die Juden sich auf die nachmosaischen Sabbatvorschriften verpflichtet fühlten. Zur Zeit des Propheten Jeremias ließ die Treue in der Sabbatheiligung allerdings nach. Da aber droht der Prophet 17, 21—22: „So spricht Jahve: Hütet euch — es gilt euer Leben — und tragt am Sabbat keine Last, daß ihr in die Tore Jerusalems bringet. Tragt auch am Sabbat keine Last aus euren Häusern heraus, noch verrichtet irgend welche Arbeit, daß ihr den Sabbat heilig haltet, wie ich euren Vätern geboten habe." Am Sabbat keine Last aus den Häusern in die Straße zu tragen, gilt aber wiederum als nachmosaische Vorschrift [2]).

Aber nicht nur in prophetischer Zeit glaubten die Juden sich an die mündliche Überlieferung gebunden, auch später noch im neutestamentlichen Zeitalter. Das läßt Jesus selbst erkennen [3]). Zunächst bezeugt er klar und deutlich die Existenz der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* neben und gegenüber dem geschriebenen Gesetz Mt 15, 2ff. = Mk 7, 5ff. Ferner ermahnt er das Volk, den Lehren der Tradition, die durch die Schriftgelehrten und Pharisäer ver-

---

1) Andere Fälle vgl. bei Funk, Die Entstehung des Talmuds 16 ff.

2) Funk, Die Entstehung des Talmuds 20f. Weber, Jüdische Theologie 91 ff.

3) Freimann, Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum? in: Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums LIV (1910) 698.

mittelt wurden, zu folgen. Mt 23, 2—4 spricht er: *ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.* Auch aus diesen Worten Jesu ergibt sich, daß die Juden sich gegenüber der mündlichen Tradition verpflichtet fühlten, ebenso wie gegenüber dem geschriebenen Gesetz [1]). Richtig umschreibt darum Hoffmann das Verhältnis des geschriebenen und ungegeschriebenen Gesetzes zueinander, wie es sich der Auffassung des gesetzestreuen Judentums darstellte: „Mikra und Mischna", das schriftlich aufgezeichnete, gelesene Bibelwort und die von den Weisen vernommenen Lehraussprüche, sind für den Israeliten die beiden Quellen, aus denen er die Tora schöpft, die Moses von Gott am Sinai empfangen hat. Die Tora ist eine, wenn auch die Quelle, aus der sie uns zuströmt, eine zweifache ist; denn gleiches Alter und gleichen Ursprung mit der aus dem Bibelworte eruierten Lehre hat die aus der Mischna der Weisen gewonnene" [2]).

Trotzdem nun der mündlichen Überlieferung diese große Bedeutung zukam, so vermied man es doch, sie schriftlich niederzulegen; ja sie sollte mit Absicht als mündliche Überlieferung tradiert werden, wenigstens vor der Öffentlichkeit [3]). Wir lesen daher öfter im Talmud, daß sich eine starke Opposition gegen das Schreiben der mündlichen Überlieferung, besonders der Halakhoth, geltend machte. So heißt es im Traktat Themura 14b [4]): „R. Abba, der Sohn des R. Chija bar Abba, hat im Namen des R. Jochanan gesagt: Die da Normen (Halachoth) schreiben, sind so, als wenn sie die Thora verbrennten, und wer von ihnen (den geschriebenen Normen) lernt, empfängt keinen Lohn (für sein Lernen). Ferner hat R. Jehuda bar Nachmani, der Dolmetscher des Resch Lakisch, vorgetragen: Einmal heißt es Ex 34, 27:

---

1) Lesêtre, Art. Tradition, in: Vigouroux, Dictionnaire de la Bible V (Paris 1912) 2298 ff.

2) D. Hoffmann, Die erste Mischna und die Kontroverse der Tannaim, Berlin 1882, 3. Vgl. auch Lesêtre, Art. Mischna, in: Vigouroux, Dictionnaire IV 1127 ff.; R. Travers Herford, Das pharisäische Judentum, Leipzig 1913, 77.

3) Strack, Einleitung in den Talmud, Berlin 1908, 15. Herford, ebd. 76.

4) Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, 2. Halbband, 4. Abt. (Leipzig 1889) 150.

„Schreibe dir auf diese Worte“, und ein andermal wieder heißt es daselbst: „Denn auf den Mund dieser Worte?“ Es will dir sagen: Die Dinge, welche mündlich gesagt worden sind, darf man nicht schriftlich sagen, und die Dinge, welche schriftlich gegeben worden sind, darf man nicht mündlich (auswendig) sagen, und in der Schule des R. Ismael ist gelehrt worden: Es heißt: „Schreibe dir diese Worte“, was sagen will: Diese Worte darfst du schreiben, aber Normen (Halachoth) darfst du nicht schreiben? Darauf antwortete man: Mit einer neuen Sache verhält es sich anders (die darf man niederschreiben), denn R. Jochanan und Resch Lakisch lasen in einem Haggadabuche am Sabbat . . .“ Ähnliche Äußerungen finden sich auch im Traktat Sopherim 16, 2 und Pittin 16b [1]. Strack erklärt diese Opposition des ältesten Judentums gegen die schriftliche Fixierung der mündlichen Überlieferung auf folgende Weise: „Wenn jeder Lehrer seine eigene Gesetzessammlung geschrieben und seinen Schülern übergeben hätte, wäre die Einheit im Judentum gefährdet gewesen. Ferner hätte die Fixierung des traditionellen Gesetzes durch die Schrift hindernd eingewirkt auf die den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechende Weiterentwicklung dieses Gesetzes“ [2]. Somit wurde also die mündliche Tradition auch nur mündlich weitergetragen und blieb mündlich erhalten bis in nachchristliche Zeit [3]. Noch „Philo (ed. Mangey II 629) in einem bei Eusebius Praepar. Evang. 8, 7. 6 erhaltenen Fragmente spricht von *μυρία ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα*. Besonders wichtig ist folgende Aussage des Josephus (Archäol. 13, 10, 6): *νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς* [Überlieferung], *ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ᾽ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν*. Auch an andren Stellen, an denen bei Josephus und im NT der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Archäol. 10, 4, 1; vgl. Mt 15, 2; Mk 7, 3. 5) oder der *πατρῴα παράδοσις* (Archäol. 13, 16, 2) Erwähnung geschieht, findet sich nicht die mindeste Hindeutung auf schriftliches Fixiertsein des traditionellen Gesetzes“ [4].

---

1) S. bei Strack, Einleitung 10. 2) Ebd. 15.

3) Ebd. 10. 17ff. Vgl. auch Funk, Die Entstehung des Talmuds 62ff.; Lesêtre, Art. Mischna, in: Vigouroux, Dictionnaire 1129.

4) Strack, Einleitung 9f. Vgl. auch Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge 47; Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, Leipzig 1914, 1ff.

Wenn somit die überlieferten Gesetze nur auf mündlichem Wege und durch die Kraft und Treue des Gedächtnisses fortgepflanzt wurden, so mußte man selbstverständlich darauf Bedacht nehmen, sie in einer solchen Weise und nach einer solchen Methode weiterzugeben, daß sie leicht vom Gedächtnisse festgehalten werden konnten[1]. Das geschah; man ersann einen Leitfaden, an dem sich die Gesetzesvorschriften leicht gedächtnismäßig aufreihen ließen, man schuf eine stereotype Lehrordnung, die das Festhalten und die Unverfälschtheit der Überlieferung sicherte. Eine solche Lehrordnung entstand mit dem Exil. Die Anfänge derselben lassen sich allerdings, wie es scheint, bereits zurückverfolgen bis in die älteste Zeit. Die Priester und Propheten, die nach Dt 33, 10; 2 Kg 4, 33 die Lehrer des Gesetzes waren, scheinen, wenn auch vielleicht nicht so einseitig, einer mnemotechnischen Lehrmethode gefolgt zu sein[2]. Aber erst im und nach dem babylonischen Exil wurde eine solche durch das Schriftgelehrtentum, dessen erster Vertreter der Prophet Ezechiel und dessen Organisator nach der Rückkehr des jüdischen Volkes in die Heimat Esdras war[3], vollkommen ausgebildet. Sie bestand darin, daß man die Schriftverse Wort für Wort nahm und erklärte und, falls sie gesetzlichen Charakters waren, aus ihnen die Halacha, das Recht, entwickelte und, falls sie geschichtlichen oder religiös belehrenden Inhalt hatten, ihnen Ergänzungen oder Erzählungen berühmter Männer anschloß. Zur Zeit der Schriftgelehrten, der Sopherim, bildete somit das Schriftwort den Leitfaden, an dem die überlieferten Halachoth aufgereiht und behalten wurden[4]. Diese Methode hielt jedoch nicht an. Bereits in der Sopherimepoche hatte man, wie es scheint, hier und da begonnen, die Halacha vom Schriftwort loszulösen und sie als „abstrakte" Halacha zu tradieren. Diese Gewohnheit wurde

---

1) Vgl. Beispiele für treue Überlieferung bei Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu 249 f.

2) Klostermann, Der Pentateuch II (Leipzig 1907) 310 ff. Ders., Schulwesen im alten Israel, Leipzig 1908, 10. 18 ff. S. Krauß, Talmudische Archäologie III (Leipig 1912) 199.

3) Oscar Holtzmann, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, Gießen 1901, 5 ff. Funk, Die Entstehung des Talmuds 30 ff. Strack, Einleitung 7. Herford, Das pharisäische Judentum 3 ff.

4) Baßfreund, Zur Redaktion der Mischna, in: Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums LI (1907) 307. Funk, Die Entstehung des Talmuds 42.

nach der Zeit der Schriftgelehrten fast allgemein. Dadurch wurde man aber in die Notwendigkeit versetzt, eine Methode der mündlichen Überlieferung ausfindig zu machen, die die Halachoth unter sich in einer solchen Weise verband, daß sie sich leicht dem Gedächtnis einprägten und leicht in ihm haften blieben. Diese Methode wandten die später sogen. Tannaim an [1]), die von 300 v. Chr. an die Tradenten der Überlieferung wurden, und sie bestand darin, daß man Halachoth, die sich auf das gleiche Gebot oder Verbot bezogen, zusammenfaßte, daß man ungleichartige Halachoth unter Stichworten einer Gruppe einordnete oder Halachoth mit gleichem Anfang zusammenstellte oder nach bestimmten Zahlenverhältnissen gruppierte. So entstanden die Ordnungen der Halachoth nach der Art, wie sie uns heute noch in der Mischna vorliegen und wie sie bereits zur Zeit Hillels, also im neutestamentlichen Zeitalter, ihre mnemotechnische Zusammenfassung gefunden haben [2]). Noch jetzt ersehen wir aus dem Talmud, wie diese Mnemotechnik mit Bewußtsein gepflegt und wie der Unterricht auf die mnemotechnische Ordnung des Überlieferungsstoffes hindeutete.

Im Traktat Erubin 54b heißt es: „Rab Chisda hat gesagt: Die Thora kann nur mittelst Zeichen (בסימנין) erlangt (erworben) werden, denn es heißt Dt 31, 39: „Lege (שימה) sie in ihren Mund.“ Lies nicht: שִׂימָה lege sie, sondern: סימנה, bezeichne sie. Als das Rab Tachlipha im Abendlande (d. i. in Palästina) hörte, ging er und trug es vor R. Abuh vor, welcher sagte: Ihr beweiset diesen Satz von dort (d. i. von jener Schriftstelle), wir beweisen es von hier aus Jer. 31, 21: „Stelle dir Zijonim (ציונים, Wegzeichen), setze dir (שִׂימָה) Wegweiser“, was sagen will: Machet Merkmale (ציונים) für die Thora. Woher weiß ich aber, daß unter ציון nichts anderes als סימנא *(σημεῖον)*, Zeichen zu verstehen ist? Aus Ezech. 39, 15: „Und es gehen die Umhergehenden im Lande umher, und siehet einer Menschengebein, so erbaut er dabei

[1]) Als erster wird Antigonos von Socho genannt, der nach Aboth I, 3 auf Simon den Gerechten folgte, das letzte Mitglied der großen Synagoge (um 300 v. Chr.). Vgl. Strack, Die Sprüche der Väter, Leipzig 1901, 12; Funk, Die Entstehung des Talmuds 44.

[2]) Funk, ebd. 62ff. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge 399f. Krauß, Talmudische Archäologie III 231. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna I² (Straßburg 1909) 109ff. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, 2. Abt. (Strelitz 1883) 1246.

ein Zeichen (ציון)." R. Elieser beweist es aus Prv 7, 4: „Sprich zur Weisheit: Du bist meine Schwester und nenne die Vernunft eine Bekannte (מודע, Freundin)" d. i. mache Kennzeichen (מוֹדָעִים) für die Thora" [1]). Es ist somit eine Halacha, die mündliche Überlieferung in mnemotechnischer Anordnung vorzutragen und auswendig zu lernen. Meinungsverschiedenheit herrscht unter den Rabbinen nur darüber, aus welchem Schriftwort diese Pflicht abgeleitet werden kann. Sehen wir nun zu, wie sich diese Art der jüdischen mündlichen Überlieferung noch in unserer heutigen Mischna widerspiegelt.

III. Die Gedächtniszusammenhänge in der Mischna.

Es wird wohl allgemein zugestanden, daß sich die mnemotechnische Form der jüdischen mündlichen Überlieferung in unserer Mischna noch erkennen läßt. Die eigenartige Zusammenfassung der mischnischen Bestimmungen deutet klar darauf hin, daß sie sich uns in Gedächtniszusammenhängen darbieten. Es liegt uns noch ob, dies wenigstens an einem Traktat der Mischna klarzulegen. Wir wählen dazu den Traktat Joma, weil er mit den Traktaten Tamid und Middoth zu den ältesten Traktaten der Mischna gehört, und weil er bereits von Simon aus Mizpa, einem Zeitgenossen R. Gamaliels, des Lehrers des Apostels Paulus, redigiert worden ist [2]). Wir stehen somit mit dem Traktat Joma dem neutestamentlichen Zeitalter nahe, und wir lernen daher aus der Analyse dieses Traktates die Gesichtspunkte kennen, nach der die Juden zur Zeit des entstehenden Christentums nicht nur ihre mündliche Überlieferung tradierten, sondern auch redigierten.

Der Traktat Joma [3]) enthält die nähere Beschreibung des Ritus, der am Versöhnungstage im Tempel üblich war. Der

---

1) So bei Wünsche, Der babylonische Talmud, 1. Halbband 198f. Goldschmidt, Der babylonische Talmud II 182.

2) Die ganze Mischna wurde redigiert von Rabbi Jehuda I, der um 249 n. Chr. gestorben ist. Ihm lagen bereits verschiedene früher redigierte Traktate vor, unter ihnen der Traktat Joma, der nach Joma 14b Simon aus Mizpa zum Redaktor hat. Die mündliche Redaktion des Traktates ist noch älter. Vgl. Funk, Die Entstehung des Talmuds 63. 83ff.; Strack, Einleitung 19ff. 96f.; Herford, Das pharisäische Judentum 45.

3) Wir zitieren nach: Meinhold, Joma (Der Versöhnungstag), Gießen 1913. Vgl. auch Baneth, Mischnajot II Seder Moëd. Joma (Berlin 1909 und 1911) Lieferung 39 und 46.

Gang des Ritus bildet die Grundlinien des Traktates und den ersten Gesichtspunkt seiner Komposition [1]). Hier und da schieben sich jedoch auch Bestimmungen ein, die den Gedankenfortschritt des Traktats unterbrechen. Diese Einschübe sind durch Gedächtnisassoziation erfolgt und lassen erkennen, daß der Traktat durch Gedächtniszusammenhänge seine Komposition erhalten hat. Versuchen wir diese nun durch eine genaue Analyse des Traktates herauszustellen.

Der Traktat beginnt damit, daß er die Vorbereitungen schildert, die die ganze Woche vor dem Versöhnungstag füllen. I 2a heißt es in diesem Abschnitt: „Die ganze Woche hindurch sprengte er das Blut und verbrannte das Räucherwerk, machte die Lampen zurecht und brachte das Haupt und den Fuß dar.“ Dann fährt der Traktat fort I 2b: „Er konnte [natürlich [2])] auch an allen anderen Tagen (des Jahres) opfern, wenn er Lust hatte; da dem Hohenpriester über das Opfer und über seine Verteilung das erste Wort zustand.“ Diese letzte Halacha unterbricht den Zusammenhang des Traktates und gehört in die Reihe der Bestimmungen, die das tägliche Opfer betreffen. Hoffmann [3]) hält sie für einen Einschub, und mit Recht, denn er ist erfolgt unter dem Gegensatz כָּל־שִׁבְעַת הַיָּמִים und וּשְׁאָר כָּל־הַיָּמִים. Wir haben somit Stichwortzusammenhang. Der Traktat beschreibt dann weiter die Vorbereitungen zum Versöhnungstag innerhalb der Rüstwoche und hält sich innerhalb dieses Rahmens, bis er zu den Bestimmungen über die Aufräumung des Altars und die Zuführung der Opfer kommt I 8—II 7. Dieser ganze Abschnitt von I 8—II 7 ist eine Dublette aus dem Traktat Tamid [4]) und hier wegen der Gleichartigkeit des Themas und zur Unterstützung des Gedächtnisses wiederholt worden, eine Erscheinung, der wir in der Mischna öfter begegnen [5]). Innerhalb dieses Abschnittes finden sich auch noch treffende Beispiele von Stichwortzusammenhang. Da anfangs jeder das Recht hatte, den Altar aufzuräumen, kam es eines Tages zum Streit. Seitdem wurde festgesetzt, daß durch Ver-

---

1) Funk, Die Entstehung des Talmuds 63.

2) Steht nicht im Text.

3) Die erste Mischna und die Kontroverse der Tannaim 18—21.

4) So Derenbourg und Hoffmann mit Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna 26.

5) Funk, Die Entstehung des Talmuds 87. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna 26. Strack, Einleitung 22.

losung bestimmt werden sollte, wer den Altar aufräumen könne. Mit dem Ausdruck בַּפַּיִס, durch Verlosung, assoziieren sich nun sofort die Bestimmungen, die überhaupt für das tägliche Opfer Verlosungen vorschreiben. Der Traktat fährt darum fort: אַרְבָּעָה פְּיָסוֹת הָיוּ שָׁם. Die Bestimmungen II 2c = II 4 sind demnach ad vocem פַּיִס angeschlossen. II 5a bricht dann die Gedankenkette über die Verlosungen schroff ab und geht unvermittelt zu den Bestimmungen über, die die Zahl der Opfernden regeln, die Zahl der Opfernden beim täglichen Opfer, am Laubhüttenfest, am Sabbat, am Sabbat, der ins Fest fällt, ferner die Zahl der Opfernden bei der Darbringung eines Widders und eines Farren. Diese Bestimmungen reichen bis II 7b und sind durch die Veranlassung der Zahlangabe II 5a auf eine Reihe gebracht worden. Mit III 1a setzen sodann die Bestimmungen über das tägliche Morgenopfer am Versöhnungstage ein. III 2b wird erzählt, daß man den Hohenpriester vor der Darbringung des täglichen Opfers am Versöhnungstage ins Badehaus führte. Dieser Zusammenhang wird erst wieder III 4a aufgenommen, wo es heißt: darauf spannte man ein Byssustuch zwischen ihm und dem Volke auf usw. Zwischen III 2a und III 4a sind allgemeine Bestimmungen eingeschoben, die vorschreiben, welche Waschungen und Bäder überhaupt vor dem Betreten des Heiligtums und des Vorhofs notwendig waren. Dieser Einschub steht somit in Stichwortzusammenhang und ist ad vocem בֵּית הַטְּבִילָה angeschlossen. Nach diesem Einschub geht die Schilderung des Bades weiter. Darauf folgt das Schlachtopfer und das Frührauchopfer. III 5a schiebt sich hier eine Halacha über die Darbringung des Rauchopfers am Morgen und am Abend ein. Dieser Einschub erfolgt im Anschluß an das Stichwort קְטֹרֶת. Nachdem das Frührauchopfer geschehen, zog der Hohepriester weiße Gewänder an, trat neben seinen Farren und betete das erste Sündenbekenntnis. Darauf erfolgte die Auslosung der Böcke III 9a, die jedoch erst IV 1a näher beschrieben wird. Dazwischen steht wiederum ein Abschnitt, der durch Stichworte zusammengefügt ist, aber einer späteren Redaktion des Traktates angehört. Darum können wir ihn hier übergehen. Auf die Auslosung folgte das zweite Sündenbekenntnis und dann das Opfer des Farren. Nach der Schlachtung des Farren schickt sich der Hohepriester an, das Rauchopfer darzubringen. IV 3b wird beschrieben, wie er mit einer Kohlenpfanne oben auf den Altar hinaufstieg, wie er dort Kohlen fortnahm, dann herunterging und die Pfanne auf

den Estrich im Vorhof stellte. Hier brachte man ihm Kelle und Schaufel. Diese letzte Bemerkung folgt aber erst V 1 a. Vorerst steht ein Einschub aus Tamid, der diesen Vorgang schildert, wie er sonst, בְּכָל־יוֹם, geschieht [1]). Somit liegt hier wiederum eine Dublette vor, die dadurch entstand, daß die Gleichartigkeit des Stoffes Veranlassung bot, die Halachoth aus Tamid hier zu wiederholen. Der Gegensatz zwischen dem Ritus des Versöhnungstages und das כָּל־יוֹם mußte sie hier ins Gedächtnis zurückrufen. Deshalb fügte sie der halachische Vortrag hier wieder ein.

War das Rauchopfer vollbracht, dann folgte die Besprengung der Lade und die Entsündigung des Altars. Hier wird nun wieder der Zusammenhang unterbrochen. Nachdem gesagt ist, was mit den Überresten des Blutes geschieht, daß es durch einen Kanal ins Kidrontal hinabfließt oder auch zum Düngen verkauft oder entwendet wird, schließt sich die allgemeine Bestimmung für alles, was am Versöhnungstag geschieht, an V 7 a: „wenn er eine Handlung [irrigerweise] vor einer andern vollzogen hatte, so war es, als hätte er sie überhaupt nicht vollzogen". Diese Bestimmung wird von V 7b bis 1f. spezialisiert. Auch in diesem Abschnitt haben wir, wie es scheint, Gedächtniszusammenhang. Nachdem V 6c gesagt ist, daß das übriggebliebene Opferblut Gärtnern verkauft, aber auch wohl entwendet wird, werden im folgenden die Handlungen aufgezählt, die am Versöhnungstage erlaubt oder unerlaubt sind. Den Anschluß gibt das siebenmalige Besprengen der Oberfläche des äußeren Altares V 6a. V 7b und c zählen die Fälle auf, bei denen eine Besprengung wiederholt werden mußte, weil die vorhergehende ungültig war. Diese Halacha über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Besprengung vermittelt nun VI 1a-f eine Reihe von Halachoth darüber, wann die zwei Böcke des Sühnetages als gültig anzusehen sind und wann nicht. Es scheint somit die Annahme berechtigt, daß diese Halachoth sich durch Gedächtnisassoziation angegliedert haben. Hoffmann [2]) hält sie für einen Einschub. Mit VI 2 a wird sodann die Beschreibung des Ritus wieder aufgenommen: Das dritte Sündenbekenntnis, die Verbrennung von Farren und Bock und die Wegführung des Azazelbockes. Hatte der Azazelbock die Wüste erreicht, so wurde dem Hohenpriester gemeldet: „Der Bock hat die Wüste erreicht."

[1]) Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna 26.

[2]) Die erste Mischna 18ff.

Daran schließt sich die Angabe von Merkzeichen, an denen in Jerusalem erkannt werden konnte, daß der Azazelbock wirklich die Wüste erreicht hatte. Diese Merkzeichen sind wiederum in Stichwortzusammenhang aufgezählt, gehören aber einer späteren Redaktion des Traktates an, da VI 8c von Rabbi Jehuda [1]) und VI 8d von Rabbi Jischma'el herstammen.

Es folgen nun Vorschriften über die Schriftverlesung VII 1—2 und über das Zusatz- und Abendopfer VII 3—4d. Im letzten Verse wird erzählt, wie man nach dem letzten Abendrauchopfer dem Hohenpriester seine eigenen Kleider brachte, wie man ihn dann zu seinem Hause geleitete, wo er seinen Freunden ein Fest bereitete zum Dank dafür, daß er wohlbehalten nach Hause zurückgekehrt sei. Darauf wird der Zusammenhang des Traktates wieder unterbrochen, erst VIII 1a nimmt ihn wieder auf. Der Einschub VII 5a—b lautet: „Während der gewöhnliche Priester mit vier Kleidungsstücken amtierte, nämlich mit dem Unterkleid, Beinkleid, Kopfbund, Gürtel, tat der Hohepriester es mit acht. Er fügte nämlich noch Brustschild, Schulterkleid, Oberkleid und Diadem hinzu. In diesem fand denn auch die Befragung durch Urim und Tummim statt, was allerdings nur für den König, den Gerichtshof oder einen Mann geschah, auf den die Gemeinde angewiesen war." Vergleichen wir diesen Einschub mit VII 4d, so erkennen wir sogleich, weshalb VII 5a und b hier eingefügt sind. Die Einfügung ist offenbar erfolgt unter dem Stichwort לָבַשׁ und durch Assoziation an die Vorstellung vom Aus- und Anziehen des Hohenpriesters.

Zum Schluß bringt der Traktat noch besondere Verbote und Bemerkungen, die sich auf den Versöhnungstag beziehen. Nur VIII 6a zweite Hälfte, sowie VIII 6b und VIII 7 bringen Bestimmungen, die teils für jeden Tag des Jahres, wie VIII 6a zweite Hälfte, teils für den Sabbat gelten, wie VIII 6b und VIII 7 [2]). Diese Verse gehören somit nicht zum Traktat, sie sind vielmehr dadurch in diesen Zusammenhang hineingekommen, weil sie Bestimmungen enthalten für Not-, Krankheits- oder Unglücksfälle, die sich entweder am Versöhnungstage oder an irgendeinem

---

[1]) Vgl. oben S. 158 A. 2. Rabbi Jischma'el war ein jüngerer Zeitgenosse R. Gamaliels II. Vgl. Funk, Die Entstehung des Talmuds 75; Strack, Einleitung 88f.

[2]) Baneth, Mischnajot. Joma 330 A. 20 und 22.

Tage des Jahres oder am Sabbat ereignen. Somit ist es Ideenassoziation, die diese Bestimmungen zusammengeschlossen hat.

Damit haben wir den Traktat Joma nach seinen Gedächtniszusammenhängen analysiert. Vielleicht lassen sie sich im Traktat noch vermehren. Jedenfalls aber treten die genannten Stellen so scharf aus dem Zusammenhang des Traktates heraus, daß wir sie als Einschübe erkennen müssen. Dennoch drängt sich überall ein Zusammenhang derselben im Ganzen des Traktates auf, aber es ist jedesmal ein solcher, der durch Assoziation entsteht, die Gleichartiges verbindet und Ungleichartiges unter einem Stichwort zusammenschließt. Solcher Art sind aber die Zusammenhänge, die sich im Gedächtnis vollziehen, sei es unbewußt oder sei es mit bewußter Absicht, um die Treue des Gedächtnisses zu unterstützen und die dauernde Zuverlässigkeit des übermittelten Lehrgutes zu garantieren. Damit stehen wir vor dem interessanten Ergebnis: Das mnemotechnische Prinzip, das die mündliche Fortpflanzung und Übermittelung der jüdischen Tradition beherrschte, ist bei der schriftlichen Niederlegung dieser Tradition nicht verlassen worden. Vielmehr hat man sie in der Form der Gedächtniszusammenhänge, in denen sie von Mund zu Mund getragen wurde, festgehalten und im allgemeinen auch aufgezeichnet. Beweis dafür ist der Traktat Joma. Aber nicht nur dieser: für alle Mischnatraktate sind solche Zusammenhänge aufgewiesen [1]), so daß man vom Mischnazusammenhang aus schließen muß, daß er eine Lehrordnung voraussetzt, die für das Gedächtnis, für das treue Festhalten und die dauernde Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung berechnet war.

IV. Die jüdische und christliche Überlieferung auf dem Wege zu ihrer schriftlichen Fixierung.

Nachdem wir bis jetzt die Art der Zusammenhänge kennen gelernt, die in dem Spruchmaterial der Synoptiker und in der Mischna herrscht, und nachdem wir gesehen, welche Lehr-

[1]) Brüll, Die Mnemotechnik des Talmuds, Wien 1864, 30 ff. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna 109 ff. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge 339 Anmerkungen. Hoffmann, Mischnajot IV. Seder Nesikin, Berlin 1899, S. X. XII ff. Staerk, Der Mischnatraktat Berakhoth, Bonn 1910, 7 ff. Strack, Einleitung 21.

ordnung die jüdische mündliche Überlieferung eingeschlagen und in welch eigenartigen Kompositionserscheinungen der Mischna sich diese Lehrordnung wiederspiegelt, haben wir noch einmal den Weg aufzuzeigen, den die jüdische Überlieferung bis zu ihrer schriftlichen Fixierung gegangen, und dann nachzuweisen, daß ihr die christliche Überlieferung auf diesem Wege gefolgt ist. Wir sind hier genötigt, manches Gesagte zu wiederholen, um ein Gesamtbild der Entwicklung zu zeichnen, die die christliche Überlieferung bis zu ihrer schriftlichen Fixierung in den synoptischen Evangelien durchgemacht hat. Dies haben wir dann noch zusammenfassend im Zusammenhang des synoptischen Problems zu bewerten.

Im Anfang der Entwicklung des Gesetzes, das das religiöse, sittliche und soziale Leben des israelitischen Volkes ordnete und beherrschte, stand die mündliche Tradition. Diese mündliche Tradition fand im Verein mit der göttlichen Offenbarung, deren das israelitische Volk gewürdigt wurde, ihre schriftliche Fixierung in den Büchern Moses', in der Thora. Mit dieser schriftlichen Fixierung des Gesetzes hörte jedoch der Lauf der mündlichen Überlieferung nicht auf; vielmehr mußte sie erklärend und ergänzend die Thora begleiten, allerdings stets nach der Norm dieser. Dadurch entstand mit der Zeit ein Überlieferungsgut, das an Fülle seiner Normen und an Ernst seiner Forderungen der Thora nicht nachstand. Die Propheten und Priester wahrten seine Autorität vor dem Volke. War nun seine Autorität auch der der Thora ebenbürtig, so sollte die mündliche Überlieferung aber doch von der Thora unterschieden werden und bleiben. Sie wurde darum im allgemeinen nicht geschrieben, sondern Jahrhunderte lang mündlich weiter fortgepflanzt. Besonders seit dem babylonischen Exil wurde auf eine ausschließlich mündliche Fortpflanzung der Tradition gedrungen, um die religiöse Einheit im Judentum zu sichern und um eine Weiterentwicklung des traditionellen Gesetzes entsprechend den jeweiligen Zeitverhältnissen nicht zu hindern. Unter diesen Umständen mußte sich aber das Bedürfnis geltend machen, die Tradition in einer Form dem Volke darzubieten, die sich dem Gedächtnis leicht einprägte. Vielleicht schon in älterer Zeit [1], sicher aber nach dem babylonischen Exil wurde tatsächlich eine Methode gefunden, an der das Traditionsgesetz entwickelt und behalten werden konnte, nämlich die Schriftordnung.

---

[1]) Vgl. oben S. 156.

Diese Methode war die der Sopherim und beherrschte ihre Schulen bis gegen 300 v. Chr. Nun begann sich das Gesetz und seine Überlieferung abzulösen von der Schrift, die überlieferten Gesetzesvorschriften wurden selbständig tradiert. Damit wurde aber auch eine neue Methode der mündlichen Überlieferung notwendig, die sich ausbildete in der Mnemotechnik der Tannaim. Mit dieser Methode erreichte die jüdische Überlieferung die christliche Zeit und ging noch über sie hinaus.

Gewiß lernten auch die Evangelisten, sicher Matthäus und Markus, sie kennen und in ihrer mnemotechnischen Anordnung sie behalten; denn es gab eine Zeit, wo sie auch ihr Leben regelte und beherrschte. Mt 23, 4 = Lk 11, 46 lehrt, wie sehr die halachischen Bestimmungen der Überlieferung das Leben des Volkes gebunden hielten. Jesus selbst lehrt das Volk Mt 23, 2 und 23, 23^{b}, die halachischen Bestimmungen der Gesetzeslehrer zu beobachten. Sodann sehen wir an Mt 12, 2. 10 und Lk 11, 39, ferner an Mt 15, 2 = Mk 7, 5, daß die Pharisäer auch Jesus und den Jüngern gegenüber die Beobachtung der halachischen Tradition, die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* urgierten. Die Jünger kannten somit offenbar die jüdische Überlieferung und kannten auch die Form, in der sie ihnen vorgetragen wurde. Die Gewandtheit, mit der sie die literarischen Formen der jüdischen Überlieferung, den haggadischen Midrasch und das Gleichnis, zu handhaben wissen, beweist, wie oft sie dem Vortrag der jüdischen Gesetzeslehrer zugehört und wie geläufig ihnen deren Redeformen geworden waren.

Nun kam Jesus zu ihnen und lehrte sie ein neues Evangelium; sie folgten ihm und wurden schon zu seinen Lebzeiten, aber erst recht nach seinem Tode die Vermittler und Lehrer der christlichen Überlieferung. Wie sollten sie nun aber diese Lehre vermitteln? Jesus hatte ihnen nicht den Auftrag gegeben, sein Leben und seine Lehre niederzuschreiben. Ein solcher Auftrag wäre ihnen nach der Gewohnheit der Juden und vor allem der jüdischen Rabbinen fremd gewesen. Sie mußten also zunächst die christliche Überlieferung mündlich weitergeben. Aber wie, nach welcher Methode sollten sie das tun? Nun, sie kannten eine Methode, von der sie aus Erfahrung wußten, daß sie sowohl das Behalten wie auch das getreue Fortpflanzen der überlieferten Lehre sicherte. Zu dieser Methode griffen sie und fügten ihr entsprechend das Überlieferungsmaterial nach sachlichen Gesichtspunkten und Stichworten

zusammen. So mußte es allerdings kommen, daß sich verschiedene Überlieferungsketten bildeten, denn es ließ sich der Überlieferungsstoff unter verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten und nach verschiedenen Stichworten ordnen. Auf diese Weise entstand eine Tradition, die der Form nach Unterschiede der Anordnung und des Ausdrucks aufweisen mußte, der Sache nach aber ein im allgemeinen und wesentlichen getreues Bild der christlichen Lehre und Geschichte bot.

Die jüdische und christliche Überlieferung trugen an und für sich nicht die Tendenz zur schriftlichen Fixierung in sich. In der jüdischen Überlieferung stand dieser schriftlichen Fixierung eine starke Opposition entgegen. Es bedurfte darum einer äußeren Veranlassung, die zur schriftlichen Niederlegung der mündlichen Tradition drängte. Diese Veranlassung kam mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im J. 70 n. Chr. Das Heiligtum war gefallen, das Volk war zerstreut, nur eins hielt sie alle noch zusammen, das eine und einigende Band der Lehre. Aber auch diese kam nun in Gefahr, der Vergessenheit und der Fälschung anheimzufallen, nachdem der Mittelpunkt des religiösen Lebens der Juden zerstört und ihre Lehrschulen aufgelöst waren. So wurde die Zerstörung des Tempels und Jerusalems mit ihren traurigen Folgen für die religiöse Einheit des jüdischen Volkes die Veranlassung, die dazu drängte, die Überlieferung allmählich zu redigieren und schriftlich niederzulegen [1]). Diese schriftliche Fixierung erfolgte jedoch nach keinem anderen Prinzip, als jenes war, nach dem bereits die mündliche Überlieferung geordnet war, nämlich nach mnemotechnischen Gesichtspunkten. In den sachlichen und Stichwortzusammenhängen, sowie in den Dubletten von Halachoth spiegelt sich dieses Prinzip der Redaktion und der mündlichen Überlieferung noch deutlich wieder.

Ähnlich wie bei der jüdischen Überlieferung gestaltete sich auch der Übergang der christlichen mündlichen Überlieferung zu ihrer schriftlichen Fixierung. Auch für sie bedurfte es meistens des äußeren Anstoßes, um zur schriftlichen Fixierung zu gelangen. So waren es für den Evangelisten Matthäus die Zeitverhältnisse der sechziger Jahre, die ihm für die Beharrlichkeit der Gläubigen

---

[1]) Funk, Die Entstehung des Talmuds 71ff. Wünsche, Der jerusalemische Talmud, Zürich 1880, S. IV. Herford, Das pharisäische Judentum 41ff.

aus Israel Sorge machten [1]). Dadurch sah er sich veranlaßt, das Evangelium niederzuschreiben. Nach der Tradition hat auch für den Evangelisten Markus sich ein solcher äußerer Anlaß zur Abfassung seines Evangeliums dargeboten [2]). Es scheint, daß auch für Lukas die Hinneigung des Theophilus zum Christentum Lk 1, 1 ff. die Veranlassung war, seine Evangelienschrift abzufassen [3]). Jedenfalls aber schrieben die Evangelisten die christliche Überlieferung nieder, nicht nur in chronologischer Ordnung der Ereignisse, sondern auch in der Form, die sie durch die mnemotechnische Art ihrer Fortpflanzung erhalten hatte. Beweis dafür sind die sachlichen und Stichwortzusammenhänge und die Spruchdubletten, die in ähnlicher Weise wie bei der Mischna die mnemotechnische Methode des urchristlichen, apostolischen Lehrvortrags wiederspiegeln. Daß diese Zusammenhänge auch im Lukasevangelium nicht fehlen, zeigt, daß der dritte Evangelist trotz seines Bemühens, eine chronologische Ordnung der Ereignisse zu schaffen, dennoch hier und dort auf die Daten der mnemotechnisch geordneten, mündlichen Überlieferung angewiesen war. Damit erscheint uns zunächst wohl als sicher bewiesen, daß die urchristliche Überlieferung sich nach Art der jüdischen mündlichen Überlieferung zur Schrift entwickelt hat. Dadurch erhält nun aber auch das synoptische Problem eine andere Lösung, als die Kritik sie in der sog. Zweiquellentheorie glaubt gefunden zu haben.

Wir sehen natürlich von den erzählenden Partien der synoptischen Evangelien ab, da sie aus dem Rahmen dieser Untersuchung herausfallen. Daß auch sie in sachlicher Anordnung im Matthäus- und Markusevangelium stehen, ist ziemlich allgemein zugestanden [4]). Daß diese Anordnung zum Teil wenigstens im Matthäusevangelium anders ausfällt als im Markusevangelium, weist darauf hin, daß auch die geschichtlichen Erzählungen in der mündlichen Überlieferung nicht überall formell gleichlautende Zusammenfassungen gefunden haben, sondern vielmehr sich bald unter dieser, bald unter jener Assoziation zusammenschlossen.

---

[1]) Schaefer-Meinertz, Einleitung 269. In dieselbe Zeit verlegen die Abfassung des Matthäusevangeliums Feilmoser, Hug, Maier, Haneberg, Reischl, Schanz.

[2]) Clemens Alex., Hypot. zu 1 Pt 5, 13 (Text am besten bei Zahn, Forschungen III 82 f.). [3]) Vgl. Meinertz, Das Lukasevangelium 39 ff.

[4]) Schaefer-Meinertz, Einleitung 272. 298. Belser, Einleitung 59. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums 7 ff. B. Weiß, Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums 5 ff.

Ein Vergleich mit der Überlieferung der jüdischen Haggada würde diese Auffassung entschieden unterstützen und gegenüber der Markushypothese sehr ins Gewicht fallen. Für die Logien aber ergibt sich folgendes: Es hat sich uns gezeigt, daß sie vielfach in mnemotechnischer Anordnung bei allen drei Synoptikern stehen. Es mag sein, daß sich die Fälle dieser Zusammenhänge vermehren lassen; es mag auch sein, daß der eine oder andere Fall, den wir als Gedächtniszusammenhang charakterisierten, nicht als solcher gelten kann. Es liegt in der Natur solcher Untersuchungen, daß sie nicht immer die wünschenswerte Sicherheit im Einzelfalle herbeiführen können. Wir glauben aber so viele Fälle mnemotechnischer Zusammenhänge innerhalb des Spruchmaterials der Synoptiker festgestellt zu haben, daß der Schluß nicht gewagt erscheint, daß wir diese Zusammenhänge im Lichte der jüdischen Überlieferung zu beurteilen und sie als Gedächtniszusammenhänge zu werten haben. Damit ist aber dann sicher festgestellt, daß die mündliche Überlieferung der Logia Jesu bis an die Schwelle der Abfassung der Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas heranreicht und ihnen unmittelbar das Material für ihre schriftliche Arbeit geboten hat. Wenigstens fehlt uns die Berechtigung, nun noch eine einheitliche, die Logia Jesu umfassende Quelle zu fordern und sie zwischen die mündliche Überlieferung und die Abfassung unserer Evangelien zu schieben. Denn einmal reichen die Gedächtniszusammenhänge aus, um die synoptischen Eigentümlichkeiten zu verstehen. Die durch keine historische Nachricht gestützte Annahme einer Logienquelle ist also überflüssig. Somit fehlt uns logisch das Recht, sie für die Lösung des synoptischen Problems zu fordern. Sodann haben wir im Judentum die Erscheinung beobachtet, daß die in festen Formen sich bewegende, mündliche Tradition besonderen äußeren Anlässen ihre schriftliche Redaktion verdankte. Ähnliche Verhältnisse führten zur Abfassung der synoptischen Evangelien. Als diese Verhältnisse eintraten, haben die zur Predigt der Lehre Jesu beauftragten Apostel und Jünger die Schrift in den Dienst des Evangeliums genommen. Es ist darum kein Grund mehr ersichtlich, der die Annahme einer Logienquelle forderte. Entscheidend endlich fällt ins Gewicht der Umstand, daß die Rekonstruktion der Quelle, sei sie nach Matthäus oder nach Lukas erfolgt, noch zahlreiche Gedächtniszusammenhänge bewahrt, noch zahlreichere aber in der Rekon-

struktion nach Matthäus aufgelöst und zerrissen hat[1]). Daß die Rekonstruktion der Quelle nach Lukas nicht mehr Gedächtniszusammenhänge aufgelöst hat, als wir konstatieren konnten, findet seine Erklärung darin, daß Lukas sich bemüht hat, die Sprüche in ihre geschichtlichen Zusammenhänge einzugliedern. Damit fällt ein Einwand, der gegen das Resultat unserer Untersuchung erhoben werden könnte, daß nämlich die Gedächtniszusammenhänge nur bis zur Quelle, nicht aber bis zum Evangelium führten. Nein, in dem Evangelium stehen diese Zusammenhänge, in der vor allem nach Matthäus rekonstruierten Quelle sind sie zerrissen. Die Annahme einer Logienquelle erweist sich darum als unzulässig. Natürlich wollen wir dadurch nicht in Abrede stellen, daß es private Aufzeichnungen von Worten Jesu gegeben haben mag. Aber eine Logienquelle als einheitliche literarische Größe hat sich uns durch die Gedächtniszusammenhänge innerhalb des synoptischen Spruchmaterials aufgelöst und kann darum nicht als Quelle der Evangelien des Matthäus und Lukas angesehen werden. Vielmehr ist die mündliche Überlieferung der Worte und Reden Jesu die Hauptquelle gewesen[2]). Auf diese Art und Weise erklärt sich der doppelte Tatbestand, der stets die Grundlage und die Veranlassung aller synoptischen Untersuchungen und Fragestellungen geboten hat: die Verschiedenheit und die Übereinstimmung des synoptischen Berichts. Die Verschiedenheit erklärt sich damit, daß sich unter der Voraussetzung der mnemotechnischen Zusammenordnung der Logia Jesu verschiedene Überlieferungslinien gebildet haben. Die eine entstand unter dieser, die andere unter jener Assoziation. Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Form der Überlieferung auch der Ausdruck leicht variieren und sich individuell gestalten konnte. Die Übereinstimmung des synoptischen Berichts aber erklärt sich damit, daß diese mnemotechnische Zusammenordnung eben doch deswegen angestrebt wurde, um ein treues Festhalten der Tradition zu erleichtern und zu sichern. Es mußten dadurch feste Typen der evangelischen Berichterstattung entstehen, weil sich die Worte und Taten Jesu in diesem mnemotechnischen Gefüge gegenseitig hielten. Dies gilt nicht nur für die Tradition, solange sie aramäisch war. Auch in der griechischen Übersetzung derselben, die bald lebendige

[1]) Vgl. oben S. 136 ff.

[2]) Für seinen Tatsachenbericht stützt sich Lukas auf Markus.

Tradition wurde und, wie der Evangelientext beweist, die mnemotechnische Anordnung des Traditionsstoffes bewahrte, mußte diese Übereinstimmung im Ausdruck sich herausstellen. Für Lukas hat hier noch die literarische Abhängigkeit von Markus mitgewirkt. Somit erklärt unsere Auffassung beides, die Verschiedenheit und die Übereinstimmung der Synoptiker, während die Zweiquellentheorie besonders bei der Frage versagen muß, warum die Evangelien des Matthäus und Lukas, wenn sie ein und dieselbe Quelle benützt haben, denn nicht völlige Übereinstimmungen erzielt haben, die man doch unter der Voraussetzung der Quellenbenutzung erwarten mußte [1]). Um diesem Einwand zu entgehen, muß man dann einen Weg betreten, auf dem kein Ende abzusehen ist, nämlich den der Annahme verschiedener Redaktionen. Aber auch diese erweisen sich als hinfällig, wie wir gegenüber Haupt gesehen haben. Somit besteht unsere These zu Recht: Eine Logienquelle, wie sie die Zweiquellentheorie fordert, haben die Evangelisten Matthäus und Lukas nicht benutzt. Vielmehr sind die Logien Jesu auf dem Wege der mündlichen Tradition vermöge ihrer Gedächtniszusammenhänge in die Evangelien gelangt. Dadurch bieten sie eine starke Garantie ihrer Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit.

---

[1]) Dibelius (Das Abendmahl 49 f.) macht auf diesen Punkt besonders aufmerksam.

Schriftstellenverzeichnis.

Berichtige

S. 37, Z. 2 von oben: Meinertz (Zeits [1916] 84 f.) weist nach, daß bereits 10, 9 f. d gefügt worden ist.

S. 96, Z. 8 von oben: 11, 20 statt 10,

S. 96, Z. 9 von oben: 11, 21—23 statt

S. 111, Z. 2 von oben: Mt 12, 34; 23,

S. 112, Z. 19 von oben: 12, 22 ff. statt

S. 120, Z. 29 von oben: 11, 24 statt 1

S. 149, Z. 4 von oben: 1, 22 ff. statt 1

richtigungen.

nertz (Zeitschrift für Missionswissenschaft VI
eits 10, 9 f. durch Komposition in Mt 10 ein-

20 statt 10, 20.
21—23 statt 10, 21—23.
12, 34; 23, 33 statt 12, 34. 23. 33.
, 22 ff. statt 10, 22 ff.
l, 24 statt 14, 24.
22 ff. statt 1, 12 ff.

Westf.

agen,

l.

Philos auf die
exandria). Ein
ichen Altertum.

os Fragmenta.
Mk. 2,40.
der Weisheit.

gsbücher. VIII

n Alten Testa-
Möglichkeit des
hen Geschichts-

ragen in Esra

der biblische

e Einführungs-
k. 5,30.
s zur Zeit des
hriften des A T

le Pentateuch-

Geh. Mk. 5,50.

Der Sinn der
erücksichtigung
20.

ilienrecht der
XII u. 205 Seiten.

II u. 144 Seiten.

lmen. XII und

der altaramäi-
Mk. 2,80.

den vorexili-
III u. 122 Seiten.

s am Ausgang

Gottesknecht.
7,00.

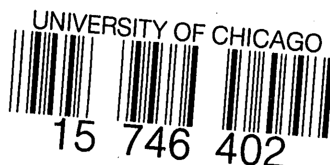
chofs Severian

es Alten Testa-
. Geh. Mk. 8,60.

zur biblischen

ter der Presse.)
er Machabäer

IS.


UNIVERSITY OF CHICAGO
15 746 402


UNIVERSITY OF CHICAGO
15 746 402